CORREDENCIÓN, PECADO Y DÉBITO SEGÚN LOS TEÓLOGOS SALMANTINOS

por PEDRO DE ALCÁNTARA MARTÍNEZ, O. F. M.

Summarium.—*Labor in duas partes distribuitur: Prima agit de Joanne a Segovia et Joanne a Turrecremata, theologis magni nominis in Basileensi Concilio.*

Secunda de I. Velazquez, et I. E. Nieremberg, cum aliis salmanticensibus.

In prima parte quaestio est de relationibus inter corredemptionem, immaculatam conceptionem et debitum nude perspectis. In secunda de iisdem relationibus sed prout idea corredemptionis aliam ideam praedestinationis includit.

Pro Segoviensi necessitas originale peccatum contrahendi ex inclusione individui sub lege contractionis provenit. Peccatum originale carentiam esse, dicit, originalis iustitiae debitae, sed prout a Deo nobis ad culpam imputatur; transmittitur quidem mediante lege, seu decreto positivo divino. Tribus viis ad negationem peccati in Deipara percenitur: maternitatis, scilicet, ex qua solummodo decentiae argumentum desumitur et iuxta quam immaculata conceptio ut privilegium strictum, seu dispensatio ab effectibus legis explicatur; praedestinationis ab aeterno, ex qua necessarium argumentum et exclusio ab ambitu legis —a. v. negatio debiti— conficitur; corredemptionis, quae ad eumdem ducit finem.

Corredemptio intelligitur praecipue ut Mariae cooperatio ad redemptionem objectivam, ita ut cum Filio primum constituat principium nostrae reparationis iureque mater omnium recreatarum rerum humanique generis redempti efficiatur. Ad hoc plenitudinem habuit gratiae, cum destinatione divina, unde saltem de condigno imperfecto nostram salutem meruit. Actio tamen eius, omnimode pendet a Filio, eique subordinatur. Explicatur per compassionem in cruce, meritum, impetrationem.

Corredemptionis attributum Virginem afficit iam in primo suae conceptionis instanti, quae conceptio necessario sancta qualificatur. En praecipua argumenta ex facto corredemptionis derivata:

Maria est, cum Christo, primum redemptionis extractivae principium, ergo nequit redimere seipsam; ergo nullo potest modo habere peccatum.—Si sanctitas immaculata tribuitur ecclesiae vel Christo propter mediationem seu extractivam redemptionem, praedicandum est idem de Maria (ex comparatione cum ecclesia fit argumentatio a fortiori; cum Christo a pari).—Maria est principium vitae spiritualis Adami redempti, ergo nequit ab eo influxum peccati recipere. Quae argumenta diversimode ab auctore proponuntur.

Ex his ad conceptionem necessario immaculatam seu absque de-

bito concludit, etsi conclusio non valeat, cum vim praemissarum excedat.

Turrecremata crisim instituit totius argumentationis Segoviensis. Maculam affirmat in virginea conceptione et ideo negat legitimitatem conceptus debiti seu necessitatis contrahendi peccatum, tamquam realitas per se stans et ab ipsa contractione peccati independens. Itidem negat transmissionem culpae mediante lege aliqua divina, quam inter fabulas reputat. Negat factum redemptionis praeservativae. Cum de nostra re agat factum corredemptionis negat eiusque nexum cum immaculato conceptu reiicit.

Iuxta illum, nequit admitti Virginem beatam corredemptricem esse ita ut cum Christo constituat unicum et primum principium, etsi subordinatum, redemptionis nostrae. En rationes praecipuae:

Virgo ipsa redempta est a Christo.—Non est caput ecclesiae, sed membrum Christi in ecclesia redemptorum.—Non potest iustificationem de condigno mereri, eo quod dignitate hypostatica careat.—Hoc concesso sequitur absurdum, nam seipsam redimere debuisset, et Christi gloriam detrahit, qui unicus est Dei hominumque mediator. Ex his necessario arguitur Virginem habuisse originale peccatum. Nihilominus b. Virgo corredemptrix dici potest saltem eo sensu quod nostrum redemptorem pepererit, pro nobis maternales curas agit, pro nobis coram Deo intercedit. Ad summum admitti potest pro aliquos primam gratiam de congruo meruisse, sed ex hoc exceptio ab originali peccato non deducitur.

Auctores secundae partis minoris momenti sunt, attamen quoddam doctrinale progressum fit: Idea corredemptionis cum idea praedestinationis associatur.

Iuxta Velazquez, Maria fuit cum Christo redemptore in eodem primo signo praedestinata et ideo a lege contractionis exempta, i. e. a debito et peccato. Nieremberg admittit redemptionem de congruo tantummodo et in linea theorica Segoviensis progredit, addens —praeter paucas praecissiones— fuisse Mariam principium gratiae protoparentis, non solum reparativae, sed primae seu innocentiae status cum quo argumentum Segoviensis valide adstruitur, saltem in propria linea doctrinali. Ad hoc scientia media utitur.

Re perpensa videtur corredemptionem de condigno imperfecto implicare necessario immaculatam conceptionem, proindeque immunitatem a debito.

Las relaciones ideológicas mediantes entre los atributos marianos de corredención y concepción inmaculada, apenas si llamaron la atención de los teólogos escolásticos. Incluso los modernos dedicaron a su estudio pocas páginas, hallándose entre ellas muy poco que pueda llamar la atención. Otra cosa sucede con la maternidad, donde han venido apoyándose ininterrumpidamente para probar la inmaculada —por vía de conveniencia, de ordinario— y lo mismo con la predestinación —por vía de necesidad—.

Probablemente los fundamentos de todo ello arranquen de uno de los hechos más curiosos que, por los admirables designios de Dios, han con-

dicionado la historia de los dogmas. Me refiero al famoso «Sermo de Assumptione», que colocó bajo la indiscutible autoridad de San Agustín las especulaciones de un autor anónimo, donde se enraiza todo el pensar teológico en torno a la concepción de la Virgen. Quien se tome el trabajo de analizar esta obrita y luego los escritos de los primeros inmaculistas —Warra, Escoto, Mayronis, Aureolo, Segovia— verá cómo sus argumentos se van repitiendo, ora explícita, ora implícitamente, a lo largo de todos ellos. Especialmente un par de posiciones fundamentales, de sumo valor: Que cuando guardan silencio las fuentes del dato revelado es posible averiguar, con la propia razón, los sucesos cuya existencia pende solamente de la libre voluntad divina. Que la maternidad divina coloca a la Virgen en tan soberana dignidad, que se le ha de atribuir siempre lo más excelente, pues no podemos creer haya permitido su hijo, acerca de ella, nada que pueda significar desdoro. Es tal la unidad, «caro de carne», de Cristo y María, que sobre él recaen indefectiblemente, para gloria o deshonor, cuantas cosas se digan de ella [1].

Si a esto añadimos la noción de redención preservativa, preconizada por Escoto, tendremos a la vista cuantos elementos han condicionado el proceso ideológico que condujo a la definición dogmática del siglo anterior [2].

El argumento arrancado de la predestinación y de tanto uso en el seno de las escuelas escotista y suarista, afiliada en este punto a la anterior, encuentra su raíz en las teorías de Lulio: primer autor que enseña la asociación de Cristo y María en un decreto único anterior a la previsión de la caída de Adán y en todo independiente de ella. Es natural que los escotistas acogieran calurosamente tal idea, aun cuando no todos la llevan hasta sus últimas consecuencias [3].

Nada se encuentra, en cambio, entre los orígenes históricos y especulativos de la teoría inmaculista que nos la lleve a gravitar de una manera sensible sobre la corredención. El tema se hace posteriormente lugar en las obras inmaculistas, pero sin llegar, en la inmensa mayoría de los casos, a lograr la categoría de una argumentación formal y extensa.

No obstante, se ha de notar la excepción de un teólogo salmantino, cuya posición estudiamos aquí: Juan de Segovia. Y lo más interesante es que lo plantea nada menos que desde el ángulo del débito; que no solamente estudia las relaciones entre corredentora e inmaculada, sino que

---

1. Cf. G. QUADRIO, *Il trattato «De assumptione beatae Mariae virginis» dello pseudo-Agostino e il suo influsso nella Teologia assunzionistica latina* (Romae, 1951), 131-41. En las pgs. 371 ss. detalla el autor el influjo del seudo Agustín en la teología inmaculista.

2. Cf. nuestro artículo: *Duns Escoto y la bula Ineffabilis*, en «Estudios Marianos», 13 (1953), 310-31.

3. Sobre este punto concreto en Lulio véase especialmente: EIJO Y GARAY, *La finalidad de la encarnación según el beato R. Lulio*, en «Revista Española de Teología», 2 (1942), 201-27. Es sabido que en Escoto no se encuentra esta teoría.

se extiende a considerar las que median entre aquella y el débito de contraer el pecado. Segovia marca una línea divisoria. Hasta él sólo se estudia, siquiera sea de pasada, la relación con el pecado, luego se estudiará la relación con el débito.

A partir de Caterino, que se coloca en una posición ideológica similar a la de Segovia, y de Cayetano, la disputa inmaculista se cierra sobre la cuestión del débito, hasta el día de hoy. Entonces los primeros negadores postridentinos del débito —Catarino mismo, Lezana sobre todo— alinean entre sus argumentos el de la corredención, presentándolo en afirmaciones comunmente imprecisas, ya que el argumento fuerte sigue siendo el de la maternidad, combinada con la predestinación. Precisamente de aquí arranca otra modalidad argumentativa, desconocida por Segovia: María es inmaculada por haber sido predestinada corredentora.

Centramos, naturalmente, nuestro estudio sobre Segovia. Por lo que respecta a la otra forma de argumento, a que terminamos de referirnos, cuenta la Universidad salmantina con algunos teólogos, no demasiados, que la recogen. Por eso, y en una segunda parte, podremos ofrecerla al lector, a fin de que no se le escape ninguno de los ángulos del problema.

Antes de entrar en materia, nos será útil repasar el estado de la cuestión tal como se hallaba planteado antes de Juan de Segovia:

El primer autor en quien encontramos una referencia explícita al problema es anónimo. Veamos uno de los argumentos que presenta en el «videtur quod sic» de su cuestión sobre la inmaculada: «Item, Virgo gloriosa fuit mediatrix Dei et hominum. Si igitur Deus est impeccabilis et impunibilis, homo peccabilis et punibilis, Virgo Beata quae est mediatrix et communicat cum utroque extremo, debet esse punibilis et non peccabilis, quia reliquum medium non est possibile; scilicet quod sit peccabilis et impunibilis» [4].

Según esta sentencia la impecabilidad nada menos se deriva de la mediación considerada ontológicamente, es decir, sin atender a su ejercicio y sin especificar si consiste precisamente en la corredención tal como hoy la entendemos.

Es interesante la respuesta del autor: «Ad aliud quod Virgo gloriosa fuit mediatrix inter homines et Deum, et ita fuit impeccabilis et punibilis: dicendum quod fuit mediatrix non semper nec pro omni statu, sed ex quo fuit ab originali purgata et mudata; et ex tunc non peccavit nec venialiter nec mortaliter.—Item, non tenet talis combinatio ut si Deus

4. Se halla este trozo en una cuestión sobre la inmaculada, publicada por GLORIEUX, *Une question inedite de Gérard d'Abbeville sur l'Immaculée Conception*, en «Recherches de Th. Anc. et Méd.», 2 (1930), 271.

est impunibilis et impeccabilis, homo punibilis et peccabilis, quod oporteat ponere medium; quia inter Deum et creaturam non cadit medium» [5].

En realidad no se ataca al centro doctrinal del argumento, a saber, la relación existente entre el concepto de mediación y el de impecabilidad. Es más aún, se admite implícitamente desde el momento que se procura desvirtuar su fuerza, bien sea negando la existencia de tal mediación en absoluto, bien para el instante de la concepción solamente.

En Escoto se habla de la corredención relativamente a la inmaculada. Una de las pruebas esgrimidas por los maculistas era la existencia de penalidades en María, unidas al pecado de origen por una estrecha relación de causalidad (muerte, dolor, etc.). Así la recoge Escoto en los *Comentarios de Oxford:* «Similiter, ipsa habuit paenas communes naturae humanae ut sitim, famen et huiusmodi, quae infliguntur nobis propter peccatum originale—, et istae non erant voluntarie assumptae, quia non erat redemptrix vel imperatrix nostra, quia tunc Filius eius non fuisset 'redemptor omnium generalis'; igitur erant sibi inflictae a Deo, et non iniuste; ergo propter peccatum, et ita ipsa non erat innocens» [6].

La respuesta no es la que podría darse luego de leer a Juan de Segovia, distinguiendo entre redención extractiva y preservativa, y la razón no es otra sino que Escoto no admite que la Virgen haya satisfecho por nosotros, haya sido corredentora. Sencillamente dice: «Aliud, de passionibus Mariae, non concludit. Potest enim mediator reconciliare aliquem ut auferantur ab eo paenae sibi inutiles et relinquatur in paenis sibi utilibus; culpa originalis non fuit utilis Mariae, paenae temporales fuerunt utiles, quia in eis meruit; ergo etc.» [7]. Sería corredentora si tales merecimientos hubiesen sido ordenados a nuestra salvación, de manera que pudiera decirse de una gracia concapital; pero no, la Virgen, incluso cuando compadecía al pie de la cruz, mereció solo para sí misma: «sibi utiles». Esto

---

5. Idem, p. 280. Véase una redacción algo distinta en DENEFFE, *Deux questions médiévales concernants l'Immaculée Conception*, en la misma revista, 4 (1932), 401-23. Todavía no se conoce con certeza el autor de dicha cuestión, cf. BRAÑA ARRESE, *De immaculata conceptione b. v. Mariae secundum theologos hispanos saec. XIV* (Romae, 1950), p. 138.

6. III d. 3, q. 1 (ed. BALIĆ, *Ioannes Duns Scotus doctor immaculatae conceptionis* [Romae, 1954], p. 67). En su primera edición crítica de la cuestión (*Theologiae marianae elementa*. [Sibenici, 1933], p. 31-2) sostenía el P. Balić la autenticidad de la lección «redemptrix vel reparatrix», que traen todos los códices, a excepción del asisiense —sobre el cual hace su edición el ilustre crítico— y del vaticano, en los que figura la de «redemptrix vel imperatrix», sostenida ahora por el editor como genuina. Insertamos ésta en la cita por respeto a la autoridad del P. Balić, aunque no vemos, antes al contrario, razón que nos convenza de ello. Nos resistimos a creer que la palabra «imperatrix», inexplicable en el contexto, haya salido de la pluma de Escoto o que se deba en este punto dar preferencia a dos códices sobre todos los demás, aun cuando uno de ellos sea del valor del asisiense. De todas formas, tal variante carece de importancia para nuestro propósito.

7. *Ed. cit.*, p. 11.

se ve clarísimo en los textos de las diversas *Reportaciones*. Se lee en la *Parisiense:*

«Neque concludit alia ratio 'de paena', quod propter hoc debeat habere culpam, quia non fuit utile habere culpam: sed utile est viatori habere aliquam paenam ut perfectius possit mereri, et non oportet propter hoc quod illae paenae essent voluntarie assumptae in beata Virgine, sed solum paenae erant voluntarie assumptae a voluntate Christi, quia hoc utile fuit aliis» [8].

Con más detalle en la *Lectura completa:*

«Ad quartum arguitur etiam de 'pati', quod 'ipsa passa fuit famem et sitim, dolorem et mortem', etc., dico quod non concludunt. Veritas enim est quod tales passiones non asumpsit voluntarie, ut redimeret, sicut Filius eius, sed redemptor meruit sibi carentiam paenae gravioris, scilicet carentiam culpae originalis, non autem carentiam paenae minoris, quia sibi fuit utilis, cuiusmodi paenae sunt: fames, sitis, et dolor de passione Filii, et mors propria» [9].

En otro lugar hace Escoto una afirmación, que apenas ha sido explotada doctrinalmente, pero de mucho interés para nuestro objeto. Dice en el libro tercero de los *Comentarios de Oxford* (d. 20, n. 9, ed. Vives XIV, 737): «unus homo potuisset satisfacere pro omnibus, si fuisset conceptus sine peccato, sicut potuisset fieri de possibili, operatione Spiritus Sancti et matris, sicut fuit Christus, et Deus dedisset sibi summam gratiam, quam potuisset recipere, sicut dedit Christo sine meritis praecedentibus ex liberalitate sua; talis enim potuisset mereri deletionem peccati sicut et beatitudinem». Escoto está hablando aquí de una satisfacción condigna [9 bis], para la cual se requieren dos condiciones: plenitud posible de gracia, concepción inmaculada y se supone otra que es básica en toda la teoría escotista, la destinación divina. Es exactamente, el caso de la Sma. Virgen, tenido en cuenta que recibió tal gracia de Cristo y su subordinación a El en la obra redentora. Establecida tal regla podríamos nosotros deducir que el ejercicio de la satisfacción, de la corredención mariana, implica necesariamente la inmaculada concepción. No desarrolla Escoto el argumento,

8. *Id.*, p. 30.

9. *Id.*, p. 91. De la lectura de estos párrafos se deducen las siguientes conclusiones: Que las *Reportaciones* son una fiel aclaración de la *Ordinatio*; que no se comprende cómo haya autores que sostengan que Escoto enseñó la corredención mariana. Ocurre aquí como en el caso de la predestinación: Escoto puso principios, mas sin llegar a deducir las conclusiones.

9 bis. Téngase presente que hablamos aquí de una satisfacción condigna tal como la enseña Escoto, muy distinta, por cierto, de la que sin cesar le atribuyen muchos manualistas. Puede verse acerca de ella al P. MINGES, *Duns Scoti doctrina philosophica et theologica* (Quaracchi, 1930), II, p. 370 ss.; cf. también RIVIÈRE, *La doctrine de Scot sur la rédemption devant l'histoire et la théologie*, en «Estudis Franciscans», 45 (1933), 271-81.

pero luego veremos cómo ello se hace a lo largo de este trabajo, pudiendo así apreciarse la riqueza doctrinal del Sutil.

Es muy importante la posición de uno de los primeros y principales adversarios de Escoto: Juan de Nápoles. En su *Quodlibet* (1 q. 11 ed. BALIĆ, *Quaestiones disputatae de inmaculata conceptione*. Sibenici, 1931, p. 87-8) refiere uno de los argumentos en favor de la inmaculada: Igual que Cristo, mediador perfectísimo, es la Virgen medianera convenientísima. Pero no lo sería caso de haber contraído la culpa, porque aplaca mejor aquél que nunca ha ofendido, que quien ofendió y necesitó ser reconciliado.

Sea quien sea el autor de este argumento, ya vemos que no le concede sino un valor de conveniencia. Tiene, sin embargo, el mérito de plantear por primera vez la cuestión en sus términos propios: relación de oposición entre mediación y pecado. Juan de Nápoles contesta así:

«Ad secundum per quod probatur idem, dicendum quod mater Christi fuit convenientissima mediatrix sub Christo et non de pari, et sic etiam fuit inmunis a peccato sub eo et non de pari, modo praeexposito 〈santificación in utero〉 Vel dicendum, quod conveniens mediator est gratus offenso sive ipsum quandoque offenderit sive non. Unde beata Virgo, quae habuit plus de gratia quam aliqua pura creatura, fuit convenientissima mediatrix, dato quod quandoque fuerit filia irae; praecipue cum fuerit mediatrix pro hominibus, qui supra pecatum originale habent etiam actuale».

Juan de Nápoles ataca precisamente el meollo de la cuestión: el ser conveniente mediador no implica necesariamente la exención de la culpa. Además, no parece que esta mediación se entienda de otra manera que de la simple impetración de las gracias.

Ya más inmediatos a Juan de Segovia tenemos dos autores que aluden a nuestro propósito: Pedro Tomás y Juan Vidal.

Para el primero la Virgen fué exenta del pecado porque fué medianera, e igual que se exime a Cristo por esta razón, se debe razonablemente dar por entendido que la excepción se extiende a ella. No nos especifica la clase de mediación que aplica a la Virgen [10].

En Juan Vidal la exención del pecado se deriva del oficio de intercesora concedido a María. En su virtud queda ella fuera el ámbito de las

---

10. *De conceptione b. Mariae virginis tractatus*, p. 3, c. 3 (ed. ALVA Y ASTORGA, *Monumenta antiqua seraphica* (Lovanii, 1665), p. 263 a): «Dices contra: August. ibidem subdit, 'nec est in filiis hominum quisquam nec erit, nec fuit, excepto uno mediatore, in quo nobis propitiatio et iustificatio posita est, qui vere de peccato ad iustitiam perveniant': ergo solum a lege peccati Christum excepit...

Ad primum patet per primam regulam: quod cum Christus a peccato excipitur, intelligitur excipi mater eius. Et hoc in proposito nostro rationabile, ut in exemplo Mediatoris intelligatur excipi Mediatrix».

leyes comunes que regulan la economía de la gracia; queda exenta de la ley del pecado [11].

Nada más encontramos en los autores que escribieron con antelación a Segovia. Quizá cuando se estudie con detenimiento el influjo que ejercieron en Basilea los teólogos aragoneses y catalanes podamos hallar algo más inmediato y más interesante.

Luego de estas anotaciones históricas sobre la corredención, es menester fijar la atención en otras sobre el débito [12].

La contracción del pecado no es un hecho meramente contingente: afecta con necesidad a todos cuantos hombres descienden de Adán, excepción hecha de Cristo y de María, presupuesta la divina voluntad que así lo determinó.

La necesidad de contraer proviene del hecho del pecado de nuestros primeros padres y de la manera con que su culpa se nos trasmite.

Aclaremos esto. Evidentemente el hecho de la contracción ha sido determinado por Dios, quien instituyó libremente a Adán cabeza moral del género humano, pero, ello supuesto, la ligazón que con Adán nos une, el modo de comunicarnos el pecado, puede ser muy diverso; precisamente conforme a la noción que se tenga acerca de la naturaleza de éste.

Así hay autores, tal Pedro Lombardo, que explican la contracción por la carne infecta: La generación libidinosa corrompe al semen; éste al feto, con cuyo contacto se mancha el alma en el instante de la animación. La generación se concibe como causa física de la contracción. Para otros, la generación no es causa en sentido estricto. Entendiendo al pecado como carencia de la justicia original debida, no pasa de ser aquella una disposición necesaria para que el hecho de la contracción pueda verificarse. Su influjo se limita a poner fuera de sus causas una naturaleza que debía poseer la justicia y que no la posee, por cuya razón resulta precisamente pecadora. Ya la palabra *debida* nos manifiesta que entra en juego una cierta manera jurídica de explicar el problema. Las causas reales de contracción serían entonces el pecado de nuestros primeros padres y una acción negativa de Dios: el no conceder la justicia que había donado con anterioridad y condicionadamente a todos y cada uno de los hijos de Adán.

---

11. *Defensorium b. v. Mariae,* p. 4, c. 4 (ed. idem, 156 b): «Sexto argumentor ex legibus canonicis. Nam ratione peccati, quod mulier induxit, nulli mulieri conceditur pro alio postulare... sed Virgini sacrae specialiter conceditur inter Deum et homines mediare: quia ergo Spiritu Sancto ducitur, nulla exigit ratio ut lege publica, propter peccatores posita, constringeretur... sed Virgo sacra a primo instanti sui, lege privata Spiritus Sancti ducta est: ergo lege publica constricta non fuit».

Sobre la vida y doctrina de estos dos autores confiérase la citada obra del P. BRAÑA.

12. Véase el progreso histórico de estas ideas en la primera parte de nuestra tesis doctoral, *Virgo Redempta,* (publicada en varias revistas). Cf. *Memoria del curso académico de 1952-53. Pontificia Universidad de Salamanca,* Salamanca 1953, donde se encuentra un resumen.

Si alguno, pues, recibió la justicia en Adán, supuesta la culpa de éste viene a ser concebido carente de ella, culpable. Nos encontramos aquí con un doble acto de la voluntad divina (¿decreto, ley?) que nos explica la contracción: uno positivo, la concesión de la justicia, condicionada a la perseverancia de Adán; otro negativo, la no concesión efectiva por culpa del pecado de Adán. Una necesidad legal de contraer.

Según otra forma de explicarlo, que ha sido origen de muchos equívocos aun no desaparecidos de la mariología, el pecado se contrae por una ley positiva divina, a modo de ley penal, cuyos primeros fundamentos, conforme veremos más adelante, arrancan de una concepción penalista del pecado: Dios decreta que todos los hijos de Adán sean concebidos en pecado a causa de la transgresión de aquél.

Y decimos equívoco, porque esta fórmula es admisible cuando se entiende por pecado original el reato de pena eterna. Entonces equivale a decir: Dios condena a pena eterna a todos los hombres por culpa de su primer padre Adán. Pero cuando se entiende como carencia de la justicia debida, varía el contenido: Dios decreta que todos los hijos de Adán sean concebidos carentes de la justicia original que deberían poseer; fórmula el todo inaceptable. Sobra ésta ley, ya que todo se explica perfectamente por la concesión condicionada de la justicia hecha antes de la prevaricación de Adán.

De todos modos, también aquí nos encontramos con una necesidad legal.

Omitimos el referir otras teorías, que brotan después de Juan de Segovia, por no tener interés para esta introducción.

Reflexionando ahora, después de todo lo dicho, acerca del débito del pecado, salta a la vista que si entendemos por débito la necesidad de contraer, existen por lo menos dos clases del mismo: uno físico y otro moral. Necesidad de contraer, débito, equivale a ejercicio de la causa sobre su efecto [13].

Y si deseamos explicarnos la inmaculada concepción, al punto veremos que pueden presentarse varias hipótesis: Si el pecado se transmite físicamente, podría tener lugar de las siguientes maneras: preservación, «in lumbis Adae», de una partícula de semen, que se transmite inconta-

13. Hoy otra posible hipótesis: cuando entendemos que el pecado se contrae por una doble vía —físico moral—: en virtud de una ley y de la contaminación de la carne. Entonces la necesidad es también doble: física y moral o legal. Encontramos un primer defensor de esta teoría en AUREOLO (*Tractatus*, c. 2-3, ed. Quaracchi, *Quaestiones disputatae de immaculata conceptione b. Mariae Virginis fr. Gulielmi Guarrae, fr. Ioannis Duns Scoti, fr. Petri Aureoli* [Quaracchi, 1904], p. 36 ss.). Puede verse un resumen de sus doctrinas en su *Comentario al libro tercero de las Sentencias*, publicado por ALVA Y ASTORGA en *Monumenta antiqua Seraphica* (Lovanii, 1665), p. 68-76 . Cf. nuestro artículo: *Las primeras elaboraciones de los conceptos de redención preservativa y débito del pecado*. «Estudios Marianos», 16 (1955), 101-33.

minada de generación en generación; purificación de la concepción activa, del semen o del feto; impedimento milagroso de la acción infectiva de éste sobre el alma en el momento de la animación.

La primer hipótesis descarta toda necesidad de contraer. Las otras la mantienen. más o menos próxima conforme la cercanía mayor o menor del momento de la limpieza de la carne al instante de la animación. Es decir, constituyen otros tantos débitos más o menos próximos o remotos.

Y cabe todavía otra explicación: Dios infunde en el alma la gracia antes de que se una al cuerpo. Claro está que entonces, encontrándose la gracia en el alma «pro primo instanti naturae» de la animación, resulta impedida la contracción de la culpa. En esta hipótesis la gracia tiene una función físicamente preservante, es causa física de la concepción inmaculada. En las otras no tiene papel ninguno.

Tales explicaciones serán todo lo ficticias y rechazables que se quieran, pero es el hecho que se han dado en la historia de la controversia inmaculista, sobre todo en sus primeros tiempos. Lo importante es que en todas ellas existe, necesariamente, un débito físico de contraer, excepción hecha de la hipótesis primera, que lo excluye por completo. Aun cuando se acuda a la predestinación independiente de Adán, quienes explican la contracción del pecado por vía física se ven precisados a admitir un débito físico y próximo. En este caso Dios se ve necesitado, en virtud de la predestinación, a purificar la concepción activa como quieren algunos autores, o a infundir la gracia como quieren otros.

En una vía legal de contracción pueden darse dos explicaciones a la concepción de la Virgen:

1.ª Dios le concede, independientemente de Adán, la justicia original (hacemos aquí precisión del contenido de esta justicia). Por lo tanto se le comunica en el momento de la concepción, aun cuando ésta se derive naturalmente de Adán.—Aquí no tenemos débito alguno, pues no existe la necesidad de contraer que se origina de la concesión de la justicia hecha condicionalmente en Adán:

2.ª Dentro del concepto de ley positiva: En consecuencia del pecado de Adán, Dios somete a la Virgen, de manera confusa o concreta, a la ley de la contracción, más llegando el momento de la concepción, por un estricto privilegio, determina que no sufra sus efectos.

También cabe la posibilidad de que Dios, al establecer la ley, exima a la Virgen de su ámbito.

En el primer caso tenemos un débito legal, es decir, una necesidad que arranca de una ley, aun cuando su efecto sea luego anulado por un privilegio. En el segundo no tenemos débito de clase alguna, aun cuando

en el siglo XVII —como hemos estudiado ya en otro lugar detalladamente— algunos teólogos quisieron encontrar uno que apellidaron remoto.

Todas estas maneras de contraer y todos estos débitos, todas estas formas de preservar a la Virgen del pecado —excepción hecha de la preservación del semen «in lumbis Adae»— son conocidas por Juan de Segovia, el primero de los autores que vamos a estudiar, cuando escribe sus alegatos en pro de la inmaculada concepción. Su conocimiento nos ayudará a justipreciar exactamente el valor y significado de las teorías que vamos a exponer.

Dividimos en dos partes nuestro trabajo. La primera destinada al estudio de Juan de Segovia y de la crítica a que le sometió el también teólogo salmantino Juan de Torquemada. La segunda al de aquellos teólogos que trataron en tema desde el ángulo de la predestinación.

I PARTE

JUAN DE SEGOVIA

Para proceder ordenadamente examinaremos primero sus doctrinas sobre el pecado, su transmisión y el débito resultante; luego la mediación de María; las relaciones entre corredención y pecado; finalmente la oposición entre corredención y débito [14].

Esencia, transmisión y débito del pecado.

Una recta comprensión de Segovia impone el recuerdo de las teorías de Sto. Tomás, Escoto y Mayronis relativas a la esencia del pecado original. Es sabido que el Angélico la hace consistir en la carencia de la justicia original debida y en la concupiscencia; la primera como elemento

14. Véase la vida de Juan de Segovia, juntamente con un estudio sobre su producción literaria, en DARÍO CABANELAS, *Juan de Segovia y el problema islámico*, Madrid, 1952. En la obra del P. AMERI, *Doctrina theologorum de immaculata b. v. Mariae conceptione tempore concilii Basileensis* (Romae, 1954), p. 15-20, se contiene otro estudio biobibliográfico, juntamente con el de la doctrina de Segovia sobre la inmaculada concepción. Acerca de lo referente al débito y a la redención preservativa publicamos, contemporáneamente, un trabajo en la «Revista Española de Teología»: *La redención y el débito de María según Juan de Segovia y Juan de Torquemada*, 16 (1956), 3-51.

Utilizamos la obra de SEGOVIA, *Septem allegationes et totidem avisamenta pro informatione Patruum concilii Basileensis*, editada por ALVA Y ASTORGA en Bruselas el 1644. El manuscrito de las *Alegaciones* tomado por ALVA como base de su edición se encuentra en la Biblioteca Colombina de Sevilla, muy bien conservado. En notas referimos sus variantes con el texto impreso, que figurará en el texto. Perteneció a D. Diego, el hijo de Cristóbal Colón y, si no es el autógrafo, parece ser una copia inmediata del mismo. En su primera página se lee: «Istud volumen emi ego Theodorus de Lellis, Auditor Sacri Palatii ab executoribus testamenti bone memoriae domino Petri de Monte episcopi brixiensi, die XXII ianuarii 1497 Romae».

formal y la segunda como material. Escoto elimina la concupiscencia de la noción del pecado, declarando que la carencia de la justicia es el elemento formal, mientras que su condición de debida es el material. Mayronis, por su parte, siguiendo una media vía entre San Anselmo y Abelardo, admite como elemento formal el reato de pena de daño y como material la carencia de justicia debida. No deja ello de resultar un concepto bastante embrollado, pero es así. El pecado se nos transmite, según Mayronis, por un decreto positivo divino: Determinó Dios que todos cuantos provienen de Adán por seminal generación contrajesen dicho reato, en el momento de unirse el alma con el cuerpo. La carne seminalmente engendrada no mancha al alma, no la contagia físicamente, pero supuesta dicha ley o decreto, resulta una causa dispositiva. Mayronis se funda en ello para sostener que la Virgen pudo ser exenta de contraer el pecado por un privilegio de la ley aun cuando estuviera a ello obligada en virtud de su generación natural, que presupone la inclusión en la ley, sin la cual es impotente a efectuar el pecado [15].

La posición de Segovia es completamente ecléctica: Con el Angélico llama a la concupiscencia elemento material del pecado y considera la carencia de la justicia debida como elemento formal, si bien tan sólo parcialmente. En efecto, toma de Mayronis el elemento jurídico —la imputación— y lo hace entrar en la noción del pecado como parte integrante del elemento formal. Sin embargo no admite que esta imputación sea a reato de pena eterna, y la cambia por una imputación a culpa: es decir, la carencia de la justicia debida es formalmente pecado en cuanto se nos imputa a culpa. La imputación consiste en su odiosidad intrínseca, que representa una ofensa a Dios, en un carecer de la benevolencia divina, que no admite como bueno al pecador ni acepta sus obras.

Con Escoto enseña la justificación por la infusión de la gracia; don que supera al de la justicia y nos hace mucho más aceptos a Dios. En la justificación se nos cambia el débito de la justicia por el de la gracia y el hombre se convierte en grato a Dios, por donde ni la carencia de la justicia ni la concupiscencia le son imputadas ya como pecado [16]. Claro está

15. Cf. MAYRONIS, *In II Sent.*, d. 31, q. unica: «Peccatum originale est formaliter reatus obligationis ad poenam damni proveniens per propagationem» (ed. Venecia, 1506, sin paginación). Pueden verse las teorías de Mayronis a lo largo de toda esta cuestión y en su *Tractatus* sobre la inmaculada, editado por ALVA Y ASTORGA en *Monumenta antiqua seraphica,* p. 283-316; también en la cuestión segunda, distinción tercera del *Comentario al III de las Sentencias,* editado por ALVA en el mismo lugar, p. 275-83. Los antecedentes de Mayronis se encuentran en las escuelas de Abelardo y de Gilberto de la Porrée. Es de todo punto manifiesta la estrecha dependencia que Segovia tiene de Mayronis. Sobre Auréolo y Mayronis, en la cuestión del débito véase nuestro artículo citado en la nota 13.

16. «Et primum certum est iuxta sententiam magnorum doctorum, quod carentia originalis iustitiae, prout a divina voluntate imputatur ad culpam, dicatur esse formale in originale peccato, fomes autem et concupiscentia quasi esse materiale. Unde cum materiale, quod vocatur quoddam potentiale, praecedat suum constitutum, concupiscen-

que la diferencia con Escoto es esencial, pues la destrucción del elemento formal comporta, además, la no imputación.

Segovia se apodera de todos estos elementos ideológicos y los hace entrar en su síntesis para explicar la tranmisión del pecado. Así:

Dios se siente ofendido por la desobediencia de nuestro primer padre y, en castigo, lo maldice, le retira la justicia original y determina que todos nosotros, como hijos de pecador, seamos concebidos sin la justicia que deberíamos tener por habérsele concedido a Adán como don hereditario, y que esta carencia se nos impute a culpa (cf. nota 16). Los efectos de semejante decreto divino son, pues, la carencia de la justicia, la concupiscencia y la imputación a culpa de la carencia de la benevolencia divina. De aquí que para contraer el pecado sean necesarias tres condiciones: El pecado de Adán, la descendencia seminal, el decreto de contracción.

La descendencia seminal es una condición necesaria; es precisamente el lazo que nos liga con Adán y nos hace participantes de los efectos de la maldición divina. La culpa adamítica es la causa del decreto el cual, a su vez, es la razón de que contraigan el pecado todos los hijos de Adán.

Este decreto es una ley divina, contingente, no necesaria. De semejante afirmación se derivan otras dos muy interesantes: que puede ser dispensada, que puede no extenderse a todos los hijos de Adán. Tal doctrina arranca de indiscutibles —para Segovia— presupuestos: La voluntad divina es raíz de toda contingencia y todas las obras a que concurre son

---

tia dicitur praecedere originalem culpam. Item constat quod, postquam quis contraxit originale peccatum, et ab eo mundatum est per gratiam baptismi, licet careat iustitia originali, quia tamen habet aequivalens donum, aut maius, videlicet, gratiam gratum facientem, hinc est quod non solum concupiscentia aut fomes, quae erat materiale originalis peccati, sed nec carentia originalis iustitiae ad culpam imputatur eidem. Et causa est: qui in subiecto iam existit Dei gratia, qua inexistente, quidquid poenale, foedum aut deforme in homine reperitur non imputatur ei ad peccatum» (Alleg. 5, p. 181).

En otro lugar: «Peccatum originale est quaedam irregularitas, aut ignominiosa conditio, sive originalis rebellio, vel carentia originalis iustitiae inesse debitae, prout imputatur in offensa a maiestate divina consequens omnem hominem in statu naturae lapsae ex decreto divinae sententiae latae in humanum genus ab eisdem seminaliter propagatum ob demerita primorum parentum...

Equidem iuste Deus ordinavit omnium beneficiorum maximum beneficium, videlicet, aeternam beatitudinem non communicandam esse nisi bene meritis suis; filii autem Adae, quia proditoris sunt filii, ex ipsius delicto, decreto divinae sententiae in suo vigore manente, nisi aliud superveniat illis gratiae auxilium, bene meriti non computantur, eo quod parentis culpa sit illis effecta divinae maiestatis offensa, id est, divinae benevolentiae carentia. Ex quo defectu divinae benevolentiae multa illis incommoda sunt annexa. Unde patet quid significatur cum dicitur 'prout imputatur in offensa a maiestate divina'. Offensa enim peccati originalis est deffectus benevolentiae, qui quidem deffectus maxime cum suis annexis merito vocatur ignominiosa conditio» (Alleg. 4, p. 99 b).

El P. AMERI (o. c., p. 39-45) refiere las doctrinas de Segovia sobre la naturaleza del pecado original. No podemos comprender cómo dice (p. 40), el analizar los elementos de una noción adecuada del pecado, que Juan de Segovia y Juan de Torquemada convienen en ésta: «carentia originalis iustitiae inesse debitae, prout imputatur ad offensam a maiestate divina». Precisamente esta *imputatio*, fundamento de la ley de contracción donde se basa Segovia para sostener la posibilidad de la inmaculada, es rechazada totalmente por Torquemada. En realidad es ajena a los sistemas tomista y escotista. De ello hablamos largamente en nuestro artículo citado en la nota 13.

contingentes. Ahora bien, si la única razón de contraer fuera el pecado de Adán, resultaría la contracción absolutamente necesaria, por fundamentarse en un hecho pretérito, que ya no puede dejar de ser. Si el ser hijos de Adán pecador nos constituye formalmente pecadores, el hecho de ser tales resultaría metafísicamente necesario y, por tanto, no contingente.

Además no cabe duda de que la contracción del pecado, en toda suposición, obedece a una libre determinación divina. Pero Dios es legislador enteramente libre y tal contracción no subsistiría si Dios no quisiera; luego es un hecho contingente con respecto a la voluntad divina, de forma que si la contracción tiene lugar, se debe a que este decreto divino persevera en su vigencia.

Así, pues: si no se admite la existencia del decreto es imposible la concepción inmaculada. Admitida, basta que existan razones para ello a fin de que podamos concluir su posibilidad.

En todo este discurso ha seguido el autor fielmente a Mayronis. Solamente añade la prueba de la necesidad de la existencia del decreto positivo en vistas a probar la inmaculada concepción.

Por fuerza, y ello se desprende de la atenta lectura de toda la obra de Segovia, la necesidad de contraer arranca exclusivamente de la inclusión en la ley o decreto divino. Si se dispensa a un alma del decreto o se la excluye de su ámbito, no contraerá el pecado, pues no hay otra causa verdadera de contracción. El débito que enseña Segovia es un débito de carácter legal.

Y no es que desconozca otras clases de débitos. Precisamente en la Alegación cuarta de su obra, dirigida toda ella a probar teológicamente la posibilidad de la inmaculada, demuestra palmariamente conocer todas las clases de débitos a que nos referimos en la introducción, excepción hecha del remoto, que carece de justificación teológica [17].

No es difícil emitir un juicio crítico sobre este eclecticismo de Segovia, aun cuando ello no sea muy necesario al fin que nos orienta. En este conjunto de piezas hay algunas que no encajan y están evidentemente so-

17. En el Congreso Internacional de Roma —1954— alguien defendió, según nos pareció escuchar, que Segovia sostiene un débito remoto. Esto no es cierto, no ya porque no emplee la palabra dicha, pues tampoco usa la del débito, sino porque su concepto —al menos tal y como se ha dado en la historia de la controversia inmaculista— es totalmente ajeno a su construcción ideológica. Tal débito supone una necesidad, bien sea proveniente de la misma naturaleza, bien de la universalidad de la ley de contracción, de ser incluído en esta ley, constituyendo así una verdadera necesidad de contraer, aun cuando remota. Al decir Segovia que en la naturaleza se halla una aptitud o potencialidad de contraer, no se refiere muchas veces a una necesidad verdadera (sin la cual no existe débito alguno real); en otras habla de la naturaleza caída, presuponiendo la inclusión del individuo en la ley, con lo cual se nos esfuma la necesidad antecedente que es, precisamente, la esencia de dicho débito (cf. nuestro artículo: *La redención preservativa y el débito remoto*, en «Salmanticensis», 1 (1954), 301-42.

brando. Otras son rechazables en sí; tal la existencia de una ley positiva que establezca la contracción del pecado, la concepción penalista del mismo que late en su teoría del decreto, etc. De todas maneras, aquí solamente nos importaba establecer su doctrina sobre el débito, a fin de poder continuar el desarrollo de nuestro tema.

La mediación corredentora.

En el conjunto de las teorías de nuestro autor resalta el tema de manera excepcional. La maternidad, la predestinación y la asociación con Cristo en su obra redentora, en su calidad de cabeza y padre de todos los fieles, son los tres principios básicos de donde parte para probar la concepción inmaculada; pero cada uno de ellos posee, como veremos más tarde, una importancia y un valor demostrativo distintos.

Examinemos la mediación. Su raíz próxima se encuentra en ser María esposa de Cristo; la remota, en la maternidad.

A) Sponsa Christi:

La relación que media entre Cristo y María no sólo es de maternidad y filiación respectivamente, sino de un verdadero matrimonio espiritual. Cristo y María son los nuevos Adán y Eva de la humanidad regenerada.

La razón principal en que se apoya para atribuir tal denominación a la Virgen es el uso de la Iglesia. Tenemos que ésta acostumbra a tributar a María calificativos que no pueden explicarse convenientemente con la sola maternidad. La llama reina, madre de misericordia, reparadora, medianera, señora de los ángeles, etc. «qui devote intuebitur reperiet quod omnes fere huiusmodi dignitates et denominationes quae Christo possunt competere, praeter unionem cum Deo personalem et eius non repugnant capacitati, competant etiam beatissimae Virgini» (All. 6, 204 a). Y todas estas denominaciones se le atribuyen con caracteres de primacía y suma excelencia, por esto no pueden derivarse solamente de la categoría maternal, sino que presuponen la esponsal propiamente dicha, por la que se establece comunidad de bienes: «Constat enim quod quando duae personae comparantur simul, ut mater et filius, denominatio quae competit filio et aliqua praecellenti dignitate respectiva, non dicatur matri competere» (ídem).

La unión esponsal de María con Cristo arranca precisamente de su maternidad, que no puede considerarse como una maternidad cualquiera. La maternidad fundamenta una sin igual unidad de carne [18], mayor que

18. Son doctrinas claramente derivadas del seudo Agustín. Considérese el grande interés de la estructuración mariológica que nos ofrece Segovia: La maternidad es

la existente entre Adán y Eva: ésta es formada de aquel, pero Adán no concurre activamente al acto formativo, es un factor simplemente pasivo (All. 6, 207 b). María, en cambio, concurre de manera activa a la generación de Cristo. Por eso la unidad subsiguiente es mayor; lo mismo que supera a la derivada de cualquier maternidad, ya que en el caso de María la substancia de su hijo se deriva totalmente de ella, sin mezcla de cualquier otro elemento extraño —el viril— (All. 6, 202 b-3 a). En Cristo y María se verifica el paradigma del matrimonio perfecto: unión indisoluble, habitación idéntica —igual trono celeste— y prole común (All. 6, 205 b). Constituyendo, pues, un verdadero matrimonio espiritual, se les ha de adjudicar una idéntica prole espiritual: «Nec aliquis hominum est, vel unquam erit filius Dei, quin sit Virginis filius et a converso» (All. 6, 206 a).

B) Medianera y corredentora:

Por eso afirma repetidamente Segovia, de Cristo y María, que son «quasi unum et primum principium omnium quae ad nostram salutem pertinent, sive ad mysterium redemptionis et recuperationis omnis boni, quod perditum fuit in primo parente» (All. 6, 206 a).

El fundamento de todo ello se encuentra en la autoridad de la Iglesia, quien apropia a la Sma. Virgen en su liturgia trozos de la Escritura (Prov. 8 y Eccl. 24) que la demuestran causa y principio de nuestra salud. También en la común doctrina de los santos, quienes atribuyen a la Virgen casi todas las operaciones meritorias y dispositivas en orden a la redención que se predican de Cristo (All. 6, 208-9). Finalmente en la autoridad de San Bernardo y San Alselmo, que apropian a María el papel de redentora y establecen el principio de la recirculación —que decimos hoy—: lo perdido por Adán y Eva es ganado por Cristo y María (All. 6, 206; 209 b; Avis. 4, 481, 477 b-8 a).

No se le oculta a Segovia la novedad que tal doctrina representa en el seno de la Escolástica, que ha negado a María el papel corredentor. Por eso en los *Avisamenta,* redactados después, y en forma de compendio, de las *Allegationes,* escribe:

«Ea autem, quae superius dicta sunt de causalitate vitae aut esse spiritualis in omnes filios Dei per beatam Virginem, primo aspectu considerata videntur a communi doctrina aliena. Quod namque dicatur per Virginem omnia esse restaurata et quidquid boni mundus obtinet habere per ipsam; quodque ipsa fuerit causa et principium restitutionis, refectionis et reparationis omnium fidelium, etiam a mundi exordio: videntur deno-

fundamento de la unión esponsal; ésta, de la corredención. Notamos de paso que Segovia no usa la palabra corredentora, aun cuando sí las voces redentora, reparadora, reconciliadora y medianera, dándoles el preciso sentido de corredentora.

minationes huiusmodi derogare dignitati et excellentiae Christi» (Avis. 4, 477; Cf. All. 6, 237 a).

De aquí que se imponga a sí mismo la tarea de una explicación, que no es otra cosa sino la explicación de su doctrina:

En primer lugar deben considerarse las diversas formas de corredención que Segovia atribuye a la Virgen:

a) La primera forma de ser con Cristo primer principio de nuestra salud radica, sencillamente, en la maternidad. La redención se verifica *in ipsa et de ipsa* «quia in utero et de ventre ipsius sumptum est Corpus Christi, quod fuit pretium nostrae salutis» (All. 6, 237 a) [19].

b) Pero no se contenta con eso nuestro autor: Cristo redimió al mundo con María y por María, es decir, obrando ésta simultáneamente con El en el ejercicio de su causalidad meritoria. De aquí que la corredención se nos muestre bajo otro aspecto más propio y estricto. Ya sabemos que a Cristo, en cuanto hombre, le compete con relación a la redención del género humano una causalidad meritoria y dispositiva (la causalidad efectiva —infusión de la gracia— es función estrictamente divina): Cristo satisface con su pasión por nuestras culpas, removiento así el impedimento y disponiéndonos a la recepción de la gracia, al mismo tiempo que nos merece la infusión de ésta. Paralelamente corresponde la Virgen una causalidad meritoria y dispositiva, que se desarrolla bajo dos formas distintas:

—Por la impetración: María, en el cielo, nos alcanza del Padre con sus oraciones el perdón de los pecados y la gracia inicial (All. 6, 239 b. y Avis. 4, 478 b; cf. All. 6, 214 b, 226 b).

—Por la compasión: María no sólo comparte con Cristo la labor impetratoria, sino que, siguiendo el paralelismo con nuestros primeros padres, es su fiel compañera en el acto formal de la redención humana, la pasión. En efecto, María, unida por ardentísimo amor y suma caridad a Cristo, padece junto a la cruz un martirio de amor. Aquí se realiza la profecía del Génesis, donde se atribuye a Cristo y a María la misma operación en orden a destruir el imperio de la serpiente. María padece con Cristo en reparación del pecado [20].

Esta cooperación formal a la redención, considerada bajo los dos as-

19. El Ms lee: «quia et de utero...». No citaremos número de folio en estas confrontaciones, porque el manuscrito colombino carece de paginación.

20. Es de interés la exégesis que Segovia hace del Protoevangelio, pues al aplicarlo a la Virgen nota que se predica de ella una enemistad activa con la serpiente, precisamente el concurso a la redención de carácter meritorio, el cual sería del todo imposible si Ella hubiese estado en pecado por un solo momento (Alleg. 6, p. 242 a; 7, p. 378 b; Avis. 6, p. 521 a).

pectos dichos, tiene su raíz en la plenitud de gracia de María, superior a la de todos los ángeles y santos (All. 6, 239 a, 243 b).

Sin embargo, una cosa hace notar Segovia: «quod cum redemptio communiter dicat solutionem pretii, et hoc pretium iuxta doctrinam Petri in I sua canonica c. I, dicatur esse pretiosus sanguis agni incontaminati et inmmaculati Christi, nec fuerit effusus sanguis Mariae, sed Christi, quod licet aliae denominationes ei competerent, non sic autem sub vocabulo redemptionis. Unde communiter in doctrinis sanctorum dicitur vivificatrix, reparatrix, et similibus aliis denominationibus. Non tamen sic frequenter reperitur dictum quod sit redemptrix: verum si reperiatur eidem attribui, quomodo supra in auctoritate Bernardi, potest intelligi sub ratione qua aliae denominationes communes, ratione dispositionis meritoriae aut simultaneae passionis» (All. 6, 243 a) [21].

Consideremos ahora las cualidades de la corredención mariana:

—En primer lugar es subordinada. Se dice de Cristo: «liberasse mundum per Virginem, tanquam per causam secundam simul concurrentem cum eo in meritoria operatione ad liberandum genus humanum». Siendo causa segunda solamente, se deduce con claridad que toda su virtud corredentora la recibe de Cristo; que no puede ejercerla sin el concurso principal de Cristo; que la redención del género humano depende principalmente de Cristo y que, finalmente, el concurso de María en nada deroga la eficiencia y el honor de Cristo (All. 6, 238 a).

—Es también universal. María es madre espiritual de todos los hombres, como Cristo. Tanto de los que nacieron después de la pasión como de los que la precedieron, según ya queda establecido (Cf. All. 207 a, 229 a; Avis. 4, 473 b).

—Finalmente se trata de un atributo que adorna a la Virgen con carácter de perpetuidad. Ya sabemos que de la maternidad habían obtenido los inmaculistas un argumento de decencia. A éste objetaron muchas veces sus adversarios que la Virgen no era madre de Dios en el momento de su concepción, en cuyo caso el valor del argumento se esfumaba casi del todo, Segovia establece que la prerrogativa de ser corredentora, *socia Christi,* madre de los hijos de Dios, es una cualidad que compete a la Virgen desde el primer instante de su concepción, no obstante tal atributo provenga congruamente de su ser maternal.

Nótese que Segovia emplea el adverbio *congruamente* [22] y la razón de

21. El Ms lee hacia el principio de la cita: «...et pretium iuxta doctrinam Petri prima sua canonica, c. 1, dicitur...».

22. «Itaque manifesta apparet congruentia maternitatis suae respectu omnium Dei filiorum, ex eo quod ipsa mater Dei esse dicitur; hoc enim ex illo et non e converso dependere videtur» (Alleg. 6 Ms; en la ed. Alva, p. 232 b-3 a).

En el párrafo que inmediatamente antecede a esta cita ilustra dicha congruidad: «Nam ex hoc quod electa est ad excellentius donum, videlicet maternitatis divinae, competere sibi videntur alia duo. Nulla enim dignior ut esset sponsa Christi et mater

esto es que admite una corredención en sentido estricto, que sobrepasa los límites de la maternidad. De otra manera, si el ser madre nuestra no fuera, sino una simple consecuencia implicada en la maternidad, si fuera madre nuestra solamente por ser madre de Dios, resultaría que no podría gozar tal prerrogativa en el instante de la concepción. Segovia reconoce que la maternidad es el don mayor que se ha concedido a María; que es mayor dignidad para ella el ser madre de Dios que el ser madre de los hijos de Dios; que el primer don que en la divina intención se le ha concedido es el de la maternidad. No obstante, explica que la maternidad no pudo concedérsele, en el orden de la ejecución, en el momento de ser concebida, guardando así la jerarquía de valores «quae sunt priora in intentione, sunt posteriora in executione». En cambio, el ser madre nuestra sí se le pudo conceder en dicho instante. La razón es clara: El ser madre de Dios es obra de naturaleza y de gracia al mismo tiempo. De naturaleza porque la Virgen cooperó activamente, con una cooperación física verdaderamente maternal, a la generación de Cristo. De gracia, porque ello se hizo por obra exclusiva del Espíritu Santo. Por tanto no pudo ser madre hasta que físicamente no fué hábil para engendrar. (Es evidente que Segovia ni siquiera sueña en la posibilidad de considerar la maternidad como forma intrínsecamente santificante, estilo Saavedra).

Para ser madre nuestra, por el contrario, como se trata de una pura gracia y, como todas ellas, depende de la voluntad del donante y no del recipiente, pudo concedérsele en el instante de la animación. Bastaba para ello la existencia del sujeto receptor; no era necesario esperar a que pudiera prestar su consentimiento moral y su cooperación física. Al igual que Cristo, la dignidad de corredentora le afecta desde el primer instante (All. 6, 232-3, 226 b).

Corredentora e inmaculada.

Dando un paso más en esta exposición, veremos cuál usa Juan de Segovia del hecho de la corredención como argumento en favor de la inmaculada. Ello nos servirá de puente para comprender las relaciones entre corredención y débito.

Dei omnium filiorum, quam quae ordinata erat ut esset mater divina. Equidem, cum Christus dicatur frater noster non ex parte patris, sed matris, Virgo mater eius etiam mater nostra dicetur; sed quia in hoc respectu maternitatis habitudo filiationis nostrae ad beatissimam Virginem non diceret nisi quemdam respectum similitudinis quasi a longe, nec aliquam causalitatem generationis activae, unde maternitas sibi competeret, ita proprie respectu nostri creditur concessum ei a Deo quod sicut vere dicitur mater respectu Dei causalitate, ita et respectu nostri dicatur; tum quia dicitur mater Dei causalitate naturae, nostra autem mater respectu gratiae meritoria causalitate minus principali, sicut proprium est matris in generatione filiorum. Ut enim dominus filius suus per ipsam factus est homo naturalis, sive per naturam, ita et nos sua intercessione efficimur filii spirituales Dei et sui per gratiam. Itaque manifesta...» (citamos por el Ms).

El hecho de la corredención, de la maternidad espiritual que compete a María relativamente a todos los miembros del cuerpo místico de Cristo, viene empleado por el autor en una variedad de formas argumentativas que nosotros podemos agrupar, para mayor facilidad de comprensión, en dos secciones [23]:

A.—Argumentos que parten de la corredención en cuanto que constituye a María principio de vida espiritual:

—«Omne quod dicitur esse principium, est perfectius omnibus his qui sub eo militare dicuntur». El principio de vida espiritual para la humanidad, debe poseer mayor perfección que todos los redimidos. Ahora bien, existiendo algunos cuya pureza haya alcanzado a la inmunidad de todo pecado personal, forzosamente la de María ha de consistir en la del original (All. 6, 207 b).

El argumento es paralelo al tradicionalmente sacado de la maternidad, según el cual conviene que la madre de Dios resplandezca en una pureza mayor que la de todas las criaturas. Constando la existencia de algunos (Juan Bautista) purificada en el seno materno, la pureza de María exige la limpieza de la misma concepción.

—Repugna a la ordenada manera de proceder que nosotros concebimos siempre en Dios el que en un principio se encuentre, en el momento de principiar, la razón opuesta a lo principiado. Precisamente se afirmaría incongruencia tal si se afirmase la concepción en pecado de la Santísima Virgen: «etenim cum creata sit ut tanquam prima mater gratiae sit principium omnium in vita spirituali, asseritur quod ipsa, quando actu principium coepit esse personaliter, primo spiritualiter mortua fuerit: quod non minimum videtur absurdum» (All. 6, 208 a; cf. 243 b).

Tanto este argumento como el procedente se apoyan en el hecho de que la Virgen fué medianera ya en el instante de su concepción.

—Cristo fué siempre inocente. Luego lo mismo se ha de conceder a María, su compañera en la obra de la redención humana, a fin de que, como El, pueda ser principio, sin defecto e imperfección alguna, de vida espiritual. Si Adán y Eva fueron creados en inocencia, en atención a su calidad de principios de la naturaleza, es claro que la razón de ser principio de gracia exige más la santidad en el primer instante, ya que repugna más la culpa (All. 6, 208 a).

Este argumento se basa en la paridad e igualdad con que la razón de principio se encuentra en Cristo y María.

23. Segovia aduce todos estos argumentos con el fin de probar la inmaculada concepción, partiendo del principio —que inmediatamente se desprende de ellos— de que si bien la Virgen no se halla exceptuada por la Escritura de la ley del pecado y Cristo sí, todas las excepciones hechas con Cristo se entienden implícitamente hechas con María.

—Siendo María *prima mediatrix,* corredentora universal, no pudo ser concebida en culpa, de manera que necesitara a su vez de una redención que la extrajera del pecado: «Attento primo quod illa quae debuit esse prima mediatrix ad reconciliandum omnes exules in gratiam principis, non debuerit primo incipere ab offensione, ita ut post contractam offensam indiguerit reconciliatione» (All. 6, 212 a) [24].

En otro lugar expone el mismo argumento y añade su razón de ser: «Decimo, quia sine ipsa nihil est refectum, immo per ipsam omnia sunt refecta, et sic ipsa non indiguit refectione. Undecimo, quia est mater rerum recreatarum: unde recreatione non fuit ei opus. Duodecimo, quia est mater restitutionis omnium, eoque non fuit ipsa aliquando aliena. Istae tres allegationes tenent, quia nihil in quantum tale est causa sui ipsius in aliquo esse. Est enim maxima communis in philosophia: omne quod movetur, movetur ab alio, praemaxime quando illud esse non est in propria virtute, sicut est refectio, recreatio et restitutio» (All. 6, 221 a; cf. Avis. 4, 464).

La argumentación tiende directamente a negar el pecado original, base de la necesidad de redención. Se niega precisamente la redención extractiva. Segovia admite la redención preservativa de María, que explica como la concesión de la gracia inicial a una criatura con aptitud de contraer la culpa por su calidad de descendiente de Adán, lo que sólo constituye una posibilidad de contracción. Así no hay dificultad en que la Virgen sea corredentora y redimida al mismo tiempo, pues la palabra redención tiene significado análogo [25].

—Si se atribuye a la Iglesia santidad inmaculada por el hecho de ser esposa de Cristo y madre de los fieles, con más razón se debe atribuir a María. No sólo por ser de mayor excelencia que la Iglesia, sino porque en virtud de la plenitud y superabundancia de su gracia es más fuerte medianera de los fieles que la Iglesia, por lo cual le corresponde con más razón el título de madre y, de aquí, la exención de la culpa [26].

---

24. El Ms lee: «...non debuit primo incipere offensione, ita quod post...».

25. Véase toda la Alleg. 5 y el Avis. 4. Ya estudiamos esto detenidamente en nuestro citado trabajo. Cf. también AMERI, *o. c.*, p. 68-72, muy concisamente y sin ahondar apenas en el sentido de la redención preservativa.

26. He aquí la suma de excelencias que María tiene sobre toda la Iglesia: Es reina de los ángeles —los vínculos de carne y de caridad (fundamento ontológico y razón formal del cuerpo místico) son más estrechos entre ella y Cristo—, su intercesión por los fieles es superior a la de toda la Iglesia, por la plenitud de su gracia—, la Iglesia militante está bajo los pies de María —Ella es madre de Cristo, siendo la Iglesia hija—, María no está bajo los pies de Cristo en cuanto hombre «quia repugnat evidentia rationis quod sponsa ponatur sub pedibus sponsi», «item quia mater non videtur subiicienda esse pedibus filii»; ella es la reina que se sienta a la diestra de Cristo (Alleg. 6, p. 215 b).

Después de la ascensión, la Virgen no quedó sujeta a San Pedro: «cum Christus respecto ipsius specialem fecerit commissionem Ioanni Evangelistae, et non ipsa Ecclesiae, sed Ecclesia ipsius pedibus subiecta esse dicitur. Unde si Ecclesia ei subiicitur.

B.—Argumentos que arrancan de la relación existente entre Adán y María a partir del hecho de la corredención:

—Adán ejerce con respecto a todos los hombres una causalidad corruptora; pero tal no pudo ejercer sobre María —ni sobre Cristo— ya que ambos son principios de incorrupción y libertadores de cuantos a tal corrupción escapan.

—Siendo María primer principio de vida espiritual, no pudo nunca estar sujeta a nuestro primer padre en cuanto principio de muerte: «Primum principium in quolibet esse nunquam fuit subiecto contrario suo».

—La ley de causalidad exige que sea la causa quien ejerce influencia sobre el efecto y no al contrario. Si admitimos que Adán pudo corromper el ser espiritual de Cristo o de María, iríamos en contra de este principio inconcuso: «Quia procederet de filio in matrem, diceretur ascendere ab effectu in causam et a principiato in suum principium».

—Entre un principio activo y un sujeto pasivo jamás puede ocurrir que el primero reciba del segundo una cualidad contraria precisamente a aquella por la comunicación de la cual el primero es constituído formalmente tal. Si María es principio de restauración en Adán, Adán no puede ser para María principio de caída (All. 6, 209 b).

Esta relación con Adán, de madre espiritual, de madre de gracia, que impide —según nuestro autor— el que la Virgen sea considerada hija de Adán con respecto a la transmisión del pecado, no obsta que lo sea respectivamente a la transmisión de la naturaleza o, por mejor decir, de la carne. En cuanto a ésta, bien pudo Adán comunicarla mortal, desordenada (All. 6, 210 a), y en realidad es la única manera de explicar que la Virgen muriera no obstante ser inmaculada. Adán pudo ser principio de muerte corporal, más no de muerte espiritual para María. Segovia reprueba estrictamente la opinión de aquellos que ven en la muerte una pena del pecado original originado y de ello concluyen que la contracción del pecado debe preceder en el hombre, al menos con prioridad natural, a la de la mortalidad de la carne (All. 5, 173 ss.).

El fundamento preciso de todos estos argumentos se encuentra en que Adán y María, no pueden influenciarse en el mismo sentido, y solamente poseen valor si en ellos late esta fórmula: Adán no puede ser cabeza moral de María, porque María es cabeza moral de Adán. Pero, en realidad, ésto

---

quanto magis quilibet minister eius etiamsi fuerit primus sicut erat Petrus? Haec enim maior Petro ac omnibus apostolis et angelis praedicatur» (Alleg. 6, p. 216 a).

De esta doctrina deducía Segovia: «Ex ista praerrogativa potest inferri corollarie: quod si ab hac generalitate, quae intimius omnibus creaturis videtur competere excipiatur bma. Virgo; nonne rationabilius diceretur eximi ab illo subiectionis vinculo. quo dicitur omnes in Adam peccaverunt... ut quae non est sub pedibus Christi etiam sub pedibus Adae sive corrupta peccato aut ei subiecta esse non dicatur» (id).

Juan de Torquemada reconoce la legitimidad de la conclusión, pero dice que el presupuesto es contra la fe (*Tractatus de veritate conceptionis*, p. 2, c. 30-3. Romae, 1547).

no se encuentra en Segovia. En primer lugar y fundamentalmente, porque la mutua influencia entre ambos puede coexistir, ya que se ejerce en distintos sentidos.

Nada impide, desde este preciso punto de vista, que Adán influya en María para la contracción del pecado y que ésta influya en aquél para la recuperación de la gracia. La razón básica es la de que Adán fué constituído por Dios cabeza moral de la humanidad con respecto a la contracción del pecado en virtud de una ley positiva —la famosa imputación a culpa—, por lo cual no repugna el recibir la gracia en Adán y no ser incluída luego en la ley del pecado. Si esta ley no fuese un elemento necesariamente integrante del sistema de Segovia, si la contracción del pecado se explicara solamente por la concesión condicionada de la gracia en Adán, de forma que quien en él la recibiere contrajese, con necesidad metafísica, el pecado, entonces tal cosa sería imposible, más no en el cuerpo doctrinal del autor.

Nos certifica en ésto el que de hecho Segovia admitió tal mutua influencia. Recordemos que explica el pecado cual carencia de la justicia original, que diferencia de la gracia santificante. Admite que la Virgen careció de la justicia original porque Adán no se la transmitió y que su justificación se realizó por la infusión de la gracia en primer momento de la animación. Por otra parte, Adán fué redimido de su pecado por la infusión de la gracia santificante solamente, no porque se le devolviera la justicia original. Así muy bien se explica que Adán transmitiera a la Virgen la carencia de la justicia y que pudiera recibir, a su vez, la gracia redentora de la Virgen. El que tal carencia de la justicia comunicada por Adán no resulte pecado en la Virgen, se explica por su no inclusión en la ley, más no porque a ella no se extendiera de hecho el influjo capital de Adán, por lo menos en el aspecto señalado.

Para que sea válido el argumento de Segovia, sería menester concediera a la Virgen un influjo sobre Adán relativo a la justicia original recibida por éste en el estado de inocencia; que la mediación de María no se extienda solamente a la redención extractiva, a la salvación del género humano, sino a la concesión de la primera gracia. María no solamente debería ser considerada cabeza de la humanidad redimida, sino también de la inocente. Tan sólo semejante supuesto sería contradictorio al afirmar que Adán derivó en la Virgen el pecado.

Cierto que tal solución se halla latente en la obra de Segovia, pero no lo es menos que no la enseña nunca y que solamente atribuye a la Virgen la especie de mediación que acabamos de señalar. Sostiene que Cristo fué predestinado antes que toda criatura; que la gracia primera de Adán, así como la de los ángeles, se deriva de la cruz de Cristo; que tal gracia es siempre redentora (preservativa) por serla toda cuanta a los hombres se concede, ya que son sujetos capaces de pecar y tiene función preservadora

del pecado y porque proviene de la cruz de Cristo. Añade repetidamente que la Virgen se halla estrechamente asociada con Cristo, en la predestinación. De tales premisas podrían brotar las soluciones dadas por teólogos posteriores, que se reducen, las más lógicas, a afirmar una predestinación de la Virgen en el primer signo ya cual corredentora [27], pero Segovia no toca para nada ninguna de ellas e ignora los problemas que la cuestión suscita. Bastante hizo para su tiempo.

Corredención y débito.

Y ya nos introducimos en el centro de nuestro tema. Recordemos que para Segovia toda necesidad de contraer proviene de la inclusión en la ley. Ahora bien, ésta no tiene efecto sobre María por tres razones tomadas del análisis de sus prerrogativas: por ser madre de Dios, predestinada en el mismo signo que Cristo y corredentora.

Como veremos, es doctrina suya que ésto pudo suceder de dos maneras: por un privilegio, de forma que la ley pese sobre la Virgen aun cuando Dios la dispense luego de sufrir su efecto, o también por una exclusión de su ámbito. Ambas hipótesis posibles, aun de potencia ordenada, pues la ley es contingente y depende de la libre voluntad divina.

---

27. Véanse los principales intentos de solución en nuestro artículo: *La redención de María y los méritos de Cristo,* en «Estudios Franciscanos», 55 (1954), 195-254.

El P. AMERI, en su citado libro —publicado con posterioridad a la confección de este trabajo— hace un resumen de la prueba de Segovia en favor de la inmaculada, partiendo de la corredención (*o. c.*, p. 82-95). No hace referencia al débito, aun cuando muchas veces diga que la Virgen en fuerza de los argumentos de Segovia queda excluída de la ley de contracción. Califica el argumento en general como de conveniencia (p. 82 y 92-5), sin tener en cuenta el carácter de necesidad que le reconoce Segovia. Afirma: «Sacratissima virgo Maria cum Christo Domino fuit comprincipium spiritualis vitae totus mundi, atque regenerationis omnium fidelium in esse gratiae, sicut Adam et Eva fuerunt principium omnium hominum in esse naturae. Haec est, iuxta Segoviensem, alia veritas fundamentalis, centralis, ex qua omnes aliae lineae suarum allegationum pro maiori parte derivantur» (p. 82).

Pero esto es solamente verdadero si tal calidad de principio de la vida espiritual se entiende de la que nos proviene de la redención y presupone al pecado, no de la concedida a Adán inocente.

En la p. 86: «Aliis verbis, Christus meruit redemptionem generis humani ex sese, de condigno, Maria autem ministerialiter et dispositive, quatenus ad opus Christi, qui principaliter et perfective mediator est, vere est cooperata, cum ipso de congruo satisfaciendo et sic beneficia Dei merendo». Si mereció y satisfizo de congruo, esto constituye algo más que una cooperación ministerial y dispositiva, insuficiente para que pueda hablarse de una verdadera corredención; ya vimos que en el pensamiento de Segovia se trata de una mediación secundaria y subordinada, ciertamente, pero también perfectiva. Por otra parte, si realmente mereció, su mediación es realmente perfectiva.

Tampoco puede decirse, con el autor en la misma página: «Haec autem immediata concausalitate admissa, sequitur beatam Virginem comprincipium seu primum principium cum Christo, modo supra exposito, dici debere in ordine ad redemptionem generis humani, ideoque ipsam ad ordinem naturae lapse partinere non posse, nec servituti diaboli aliquando subiacuisse...». De la cooperación a la redención se sigue, en los presupuestos de Segovia, la exención del pecado, pero de ninguna manera la del débito o, lo que es lo mismo, la no pertenencia de la Virgen a la naturaleza caída.

Por consiguiente, si explicamos la inmaculada como privilegio en el primer sentido dicho, tendríamos un débito o necesidad de contraer, lo cual no se daría en el segundo.

Teniendo esto presente, establece Segovia una original y curiosa doctrina: La maternidad nos conduce a una inmaculada con débito. La corredención —y la predestinación— a una inmaculada sin él.

La razón es simple: La maternidad no dice oposición *necesaria* con el pecado original; la corredención sí. De hecho la consideración de la maternidad llevó a un argumento de conveniencia —el «potuit, decuit»— ya usado por los mismos maculistas para afirmar la santificación en el útero después de la animación. Pero cuando quisieron aplicarlo al instante de ésta, al punto brotó una interrogante del *potuit:* la transmisión del pecado; otro más fuerte del *decuit* (la más fuerte premisa de los inmaculistas): la redención. Consecuentemente, negaron el *fecit.*

La corredención en cambio, cuyo valor se había preterido, quizá por desconocimiento de lo que en realidad significa, nos suministra un argumento necesario. Vamos a citar algunos textos, por su importancia, en confirmación de lo dicho, omitiendo aquellos que se refieren a la derivación de la inmaculada, por vía de conveniencia, de la maternidad, ya que abundan sobremanera en la obra de Segovia (principalmente las alegaciones 2.ª y 3.ª y el aviso 2.º, donde se desarrolla ampliamente el argumento de decencia derivado de la maternidad).

a) La maternidad conduce a una inmaculada con débito:

«Ex hoc enim respectu quod sit mater Dei, quia ex adverso dicitur quod non repugnet beatissimae Virgini, etiam sub ratione maternitatis divinae, actualiter pereunter fuisse aliquando sub peccato, si dicatur non contraxisse peccatum oportet dici eam indiguissae gratia sive indulto dispensationis a praedicta lege de contractione originalis peccati, ita ut, licet obligata esset tamen ex gratia singularis privilegii concessa eidem non contraxerit» (All. 6, 221 b) [28].

b) La corredención es argumento suficiente para probar la concepción inmaculada:

«Per haec autem evidenter demostratur quod ratio transfussionis originalis peccati a primo parente in suam futuram posteritatem non potuerit vel non decuerit se extendere ad Christum, nec ad beatam Virginem, esto quod Christus conceptus fuisset communi modo propagationis humanae» (All. 6, 208 a; cf. id., 209 b-10 a, 224 b, 267 bs; All. 7, 312 b-3 a,

28. El Ms lee: «Ex hoc enim respectu quod mater Dei est, quia ex adverso dicitur quod non repugnat... si dicatur non contraxisse originale peccatum... a praedicta lege de contractione originalis peccati. Ita quod licet...».

358 b-9 a; Avis. 4, 468 b; Avis. 5, 493 b 497 a, etc.) [29]. Enseguida volveremos sobre ésto.

c) La corredención nos lleva a una inmaculada sin débito:

«Sic igitur in praesente videtur dicendum quod etiam si ex verbis sacrae Scripturae de contractione originalis peccati: 'Cinis est et in cinerem reverteris': sive es illis: 'Omnes in Adam peccaverunt', beatissima Virgo ad contrahendum originale videatur obligata, non tamen ex intentione legislatoris propter excellentias et praerrogativas quas S. Scriptura loquitur de beatissima Virgine et Ecclesia ei attribuit, specialiter ex hoc quod ipsa dicatur mater omnium filiorum Dei, sive advocata, reconciliatrix, mediatrix nostra» (All. 6, 222 a) [30].

«Verum ex isto alio respectu, quia ipsa dicitur esse mater omnium filiorum Dei quantum ad esse spirituale, et ex eo quod suo modo dicitur in ea reperiri prima ratio principiandi in huiusmodi esse, rationes supra positae concludebant ad eam extendi non posse, sive non debere, vim transfussivam originalis peccati. Sic autem intelligendo, quia censeretur non fuisse obligatam ex lege illa, diceretur non indiguisse dispensatione, sed declaratione opus esset: videlicet, quod lex de contractione originalis peccati, licet ex verbis ipsius includi videretur, sub ea tamen intentione legislatoris ad huiusmodi personam sese non extenderet» (All. 6, 221 b; cf. id., 235 b, 236 b, 244 a, passim) [31].

«Nunc autem procedendum est ad ulteriora et apparebit evidentius quod beatissimae Virgini ratione huius dignitatis, quia est mater omnium filiorum Dei, competat exemptio a contractione originalis peccati, non tam dispensationis gratia, quam ex eo quod ipsa ab hac ignominiosa lege intelligatur exempta fuisse» (All. 6, 221 a) [32].

Por lo que se refiere a la predestinación es evidente que si fué predestinada a la gracia y a la unión con Cristo como madre y esposa, con antelación a la previsión del pecado, la ley de contracción no la pudo tocar (All. 6, 212 a, 265 ss; All. 2, 61-5; Avis. 3, 413-5).

Aclarada, pues la mente de Segovia, pasemos a examinar cómo demuestra sus afirmaciones, es decir, que en virtud de la corredención no fué incluída la Virgen en la ley del pecado, no *debió* contraer, fué *necesariamente* santa. La argumentación que nos propone tiende a probar

---

29. El Ms: «...non potuit vel non decuit se extendere ad Christum nec beatissimam Virginem...».

30. El Ms: «...Sic igitur in presenti videtur dicendum... ad contrahendum originale videtur obligata... de beatissima Virgine et Ecclesia sibi attribuit... reconciliatrix et mediatrix nostra».

31. El Ms: termina así: «...ad huiusmodi personam se non extendebat».

32. El Ms: «Nunc autem procedendum est ad ulteriora et apparebit evidentius quia beatisima Virgo... competit exemptio a contractione... ab ignominiosa lege intelligitur exempta fuisse».

la necesaria santidad inicial de la Virgen por dos vías: una que procede, *a fortiori*, de la santidad de la Iglesia; otra *a pari*, de la santidad de Cristo en cuanto que Cristo y la Iglesia exigen necesariamente la santidad en virtud de su papel de mediadores.

1.—La santidad de la Iglesia:

La Iglesia es Cristo es necesariamente santa, porque es mediadora. Es causa instrumental y meritoria de la primera gracia justificante y de la permanencia de ésta en el individuo. Instrumental por los sacramentos que se administran en su seno y meritoria por la oración. Esta maternidad espiritual de la Iglesia se extiende a todos los hijos de Dios, de forma que no se tiene a Dios por padre si no se tiene a la Iglesia por madre. Esta es la razón de que la Iglesia sea santa necesariamente, no pueda ser no santa. De la negación de tal santidad se seguirían siete grandísimas inconveniencias:

Se convertiría en hija del diablo y sierva del pecado.

Dejaría de ser esposa de Cristo, pues éste no es esposo de la hija del diablo.

Al no ser esposa, dejaría de ser madre de los fieles.

Y Dios no sería padre, pues no lo es de quien no tiene a la Iglesia por madre.

Y entonces las almas, aun siendo buenas, dejarían de tener a Dios por padre.

Y se pecaría mortalmente sin ejercicio de la propia voluntad, pues no se puede dejar de ser hijo de Dios si no se pierde la gracia por el pecado mortal.

Finalmente, todos serían dignos de condenación sin haber cometido falta voluntaria (All. 6, 223).

2.—La santidad de Cristo:

La necesidad de santidad en Cristo se ve con mayor claridad. Cristo es nuestro mediador, nuestra cabeza, nuestro padre en el ser espiritual, precisamente en cuanto hombre. No es él causa efectiva de la gracia, cosa que pertenece exclusivamente a la divinidad, sino que nos dispone a ella y nos la merece ejercitando sus atributos de mediador, reconciliador, redentor nuestro. Además, la santidad que nosotros poseemos depende de Cristo no solamente en cuanto al ser, sino en cuanto a su conservación; igual —y con más razón— que dijimos de la Iglesia: Es del todo necesario un permanente influjo de Cristo para perseverar en santidad. Luego —y esta es la razón más profunda de su inocencia— Cristo no pudo nunca

dejar de ser santo, ni pudo contraer el original, ni pudo pecar mortalmente. Ello se demuestra por varias razones:

Primero, aplicando las inconveniencias dichas: Horroriza los oídos humanos escuchar que Cristo pudiera decirse hijo del diablo; la Iglesia dejaría de ser esposa de Cristo, al no estar unido a ella por la caridad, etc.

Todas las inconveniencias son de aplicación fácil, pues se siguen tanto de la carencia de la madre como de la del padre espirituales. Si alguna de ellas pudiera parecer un tanto pueril, en su conjunto se apoyan en la ordenación divina, en la economía actual de la gracia, que sería menester cambiar del todo para poder admitir en la Iglesia o en Cristo pecado alguno.

En segundo lugar, se prueba por la especial condición del sacerdocio de Cristo, quien, según San Pablo y a diferencia de los sacerdotes de la ley vieja, fué inocente: «dignitas sui Pontificatus est ratio quare nec per momentum potuit esse in peccato: quia tunc deberet hostias offere pro seipso, quomodo Pontifex in veteri Testamento» (All. 6, 224 b).

Por otra parte Cristo es sacerdote eterno; lo fué en todo momento de su vida y ésto no podría haber sido si en algún momento tuvo pecado.

Finalmente, y esta es la razón más fuerte, que parece fundamentar a las anteriores, Cristo es primus mediator: Qui autem primus mediator est, non indiget alio reconciliante: iam ergo ille alius reconcilians esset primus, et inconveniens est maximum quod, qui debet mediare, incipiat ab offensa eius, cui debet alios reconciliare: sic enim efficitur mediator indignus, aut aliquando perdet nomen mediatoris» (All. 6, 225 a).

A este modo de pensar se ofrece una inmediata objeción. Cristo ejerce su oficio de mediador solamente en la cruz, luego el ser concebido sin pecado no se sigue necesariamente de su mediación. Podría responder Segovia insistiendo en el concepto de primer mediador, con el cual se resuelve la objeción satisfactoriamente, mas no lo hace así. Argumenta partiendo de que la dignidad de redentor compete a Cristo desde el instante mismo de su concepción, así como se dice juez de vivos y muertos aun cuando no haya ejercido tal potestad todavía: Desde el principio del mundo, dice, existió la fe en un mediador, en un redentor santo e inocente, de quien provenía a los hombres la vida de la gracia. «Unde quandocumque fuit verum dicere gratiam et sanctitatem in filiis esse, necesse fuit dici pro tunc sanctum fuisse patrem in existentia rei aut fidelium credulitate. Nam in ipsius fide et merito omnis sanctitatis gratia infundebatur a Deo, estque impossibili viventibus filiis in esse spirituali, sicut Ecclesia Matrem, ita multo minus Patrem ipsorum Christum huiusmodi vita carere» (All. 6, 225 b) [33].

---

33. Ms: «...necesse dici pro tunc sanctum fuisse patrem in existentia rei aut fidelium credulitate. Nam in ipsius fide...».

A diferencia de Adán que puede morir antes de dar vida a todos sus hijos, ya que solamente es padre por sucesión de generaciones, Cristo es padre inmediato de cada uno de nosotros y necesitamos su influjo permanente para poder perseverar sin culpa y en el ser de gracia recibido: «Ita ergo, cum Christus immediate sit principium omnium filiorum Dei quantum ad esse gratiae in fieri et conservari pro omni hora et momento ab initio mundi usque ad finem, impossibile est dici quod perdiderit hoc esse gratiae et sic manifeste patet quod non potuerit peccare, nec originaliter, nec actualiter» (All. 6, 226 a) [34].

Aplicando todas estas razones al propósito, ya es fácil probar la necesaria santidad de María: Asociada indisolublemente a la hora de la redención humana, a la que contribuye con una causalidad subordinada, mas pareja a la de Cristo y en mucho superior a la de la Iglesia, siendo primer principio espiritual de los fieles que desde el principio del mundo recibieron el influjo de Cristo y se salvaron por la fe en los méritos de Cristo y de María, es evidente que con más razón que en la Iglesia debe ser en ella necesaria la santidad y que valen para ella los argumentos que se emplean en demostrar ésto para Cristo.

De no ser María santa en su concepción se seguirían las mismas inconveniencias que se apuntaron para la Iglesia y Cristo: resultaría que la madre de Dios era hija del diablo; que no fué madre espiritual de quienes vivieron en el tiempo de su concepción; que dejaría de ser esposa de Cristo, etc. (All. 6, 227 a).

Así como es inconveniente decir que Cristo, esperado por los antiguos padres como redentor y mediador, comenzara su vida en pecado y, por tanto, sin ser redentor ni mediador, también lo es el decir que María comenzó su vida sin la santidad y la gracia necesarias para ser digna corredentora. La fe de los padres resultaría fallida, pues habría un momento en que creerían a la Virgen su madre, sin serlo por hallarse en pecado (All. 6, 227).

Por otra parte la asociación de Cristo con María —nuevo Adán y nueva Eva— pide que si el nuevo Adán es celeste, la nueva Eva lo sea también. Los maculistas sostienen que debe ser primero pecadora, terrena, porque de lo contrario no podrá ser miembro ni esposa del nuevo Adán. Es curioso, dice Segovia, que nadie puede llegar a ser hijo de la nueva Eva sin hacerse primero de calidad celeste, y que ella no pueda ser madre sin ser antes terrena (All. 6, 229 b).

Todas estas consideraciones y argumentos tomados de la mediación y redención, que antes calificamos cual aptos para probar la imposibilidad del pecado, llevan a concluir que la Virgen es necesariamente santa en

34. Ms: «...quod non potuit peccare».

su concepción, «non solum ex gratia singularis privilegii, sed quia lex ad ipsam ex intentione legislatoris non se extendit» (All. 6, 236b).

Es decir, el atributo de corredentora pone a la Virgen una exigencia necesaria de santidad. Necesariamente fué santa, luego debió ser nunca pecadora: ni fué dispensada de la ley, ni privilegiada de sufrir sus efectos, jamás estuvo comprendida en la ley. María, por ser lo que hoy llamamos corredentora, careció de lo que, también hoy, llamamos débito del pecado.

Cabe ahora hacerse una pregunta ¿adjudica Segovia a la Virgen un mérito de condigno, o solamente uno de congruo? Por lo pronto sabemos que no se contenta con un mérito de congruo simplemente, pues María es sujeto donde reside gracia capital, ya que merece para todos sin excepción las gracias redentoras. María fué creada y llena de gracia para ser corredentora; su gracia sobrepuja a la de todos los ángeles y santos; su influjo se extiende sobre toda la humanidad. Por otra parte, tiene buen cuidado en negar a la obra de María todas aquellas virtudes que en la de Cristo dimanan de la unión hipostática:

De aquí se concluye que en el sistema escotista podríamos calificar el merecimiento de María, tal cual Segovia lo describe, como de condigno riguroso. En cambio en el tomista no podríamos calificarlo de condigno perfecto «ex toto rigore iustitiae» y nos habríamos de contentar con un condigno imperfecto o *secundum quid,* como quieren hoy muchos teólogos, cuyas cualidades se verifican plenamente en María: capitalidad subordinada de la gracia por disposición divina y plenitud de la misma gracia.

Claro que Segovia no toca para nada este problema, pero bien podemos nosotros llegar a esta conclusión, de ulterior interés como veremos.

Si el sistema de Segovia no logra la armonía de los de otros teólogos posteriores, Carlos del Moral, por ejemplo, sí representa un verdadero avance en la teología mariana, realmente audaz y atrevido si se considera que escribía a principios del siglo XV y para el concilio de Basilea, cuando todas las bases de su edificio especulativo —la inmaculada, la corredención, el débito— no pasaban de simples esbozos y entraban plenamente en el terreno de lo discutible, que es menester probar previamente en el campo de los hechos.

No obstante los defectos de esta síntesis, que examinaremos al final de nuestra primera parte, deja abiertas y vigorosamente trazadas las vías para lograr otra donde la figura de María se nos presenta bajo una luz distinta. Abandonando el camino de los privilegios estrictos, que tanto ha entorpecido el desarrollo sistemático de la mariología al entenderse con un criterio demasiado legalista, nos lleva por el de la asociación a una perfecta armonía entre los atributos de la Virgen; la coloca por encima del género humano, en plano distinto, aunque no independiente de la economía de la gracia, parejo —aunque subordinado— al de Cristo. Es también un

acierto de Segovia su interpretación de la inmaculada: Centrándola desde la perspectiva de la gracia inicial, nos la presenta como redentora y redimida al mismo tiempo. La gracia inicial es una gracia asimilativa a Cristo; convierte a la Virgen en redentora con Cristo y por eso es tal desde el instante mismo de su concepción. Precisamente la gracia que la constituye redentora es la que la redime preservándola del pecado; pero la preserva de una manera necesaria, pues implica la exclusión de la ley, de manera que por el simple hecho de ser corredentora no pudo ni debió contraer, careció de débito. Recuérdese lo que dijimos sobre la esencia de la redención preservativa en Segovia y se verá que entre ambos términos, redentora y redimida, no hay repugnancia alguna.

JUAN DE TORQUEMADA

Juan de Segovia, si bien no usó nunca la palabra *débito* admitió su concepto y realidad, negándolo, empero, en María. Para ver cómo llegaba a esto a través de la corredención nos fué menester recordar sus teorías sobre el débito y el pecado. En cambio, en este examen que emprendemos ahora de la crítica a que Torquemada sometió la labor de su adversario, semejante trabajo resulta perfectamente inútil. Torquemada niega el débito, el concepto de necesidad de contraer subsistente sin la contracción misma. Por tanto, es excusado decir que lo niega en María, no porque sea antidebitista positivo, sino por serlo negativo, porque niega la inmaculada concepción y afirma el pecado.

Los primitivos inmaculistas —Escoto, Mayronis, Aureolo, Candía, etcétera—, se valieron del débito para sostener la redención preservativa y explicar el cumplimiento en la Virgen de las autoridades escriturarias y patrísticas afirmantes la universalidad del pecado; con ello pretendían demostrar que la inmaculada no se oponía al dogma ni a la tradición y que podía, en consecuencia, admitirse legitimamente. Como es lógico, la labor a ejecutar por cualquier maculista era triple: afirmar el pecado en virtud de la universalidad de su contracción y de la redención; negar el débito y, en consecuencia, negar la redención preservativa. Y este es el programa que fielmente sigue Torquemada.

Aquí, pues ya hemos tratado de ello en otro lugar, nos basta traer a la memoria que rechaza de plano la base de toda la construcción de Segovia: la existencia de una ley que explique la contracción de la culpa; sentencia a la que acusa, con sumo acierto, de proceder de una teoría penalística sobre la esencia del pecado. No hay leyes ni decretos. La culpa se propaga por la generación nada más y para contraerla basta con descender de Adán por vía natural. Claro que así se cierra el paso —como también notó certeramente Segovia—, a la inmaculada, pero eso es pre-

cisamente lo que desea Torquemada y nada hay que reprocharle por ello. A partir de tales fundamentos, su crítica del débito es fácil. Además, sostiene que, aun admitida la hipótesis legalista, no se pueden admitir privilegios o exenciones, pues estos echan por tierra el concepto mismo del débito, ya que destruyen la realidad de una necesidad antecedente de contracción [35].

Pasando al tema de la corredención, que es el más importante para nosotros, no le interesa a Torquemada descender a una crítica de todas las consecuencias sacadas por Segovia, pues le basta con negarla. No obstante, como no se le oculta el valor del argumento, hace ésto repetidas veces y detenidamente, para luego ofrecernos una positiva aportación al tema, determinando las condiciones necesarias para una tal validez.

La unidad de la mediación:

La afirmación capital de Torquemada es que la redención no se llevó a cabo en virtud de un doble principio.

En primer lugar nos trae a la memoria que el Verbo se encarnó para ser principio de nuestra vida espiritual satisfaciendo por nosotros y que el principio, de cualquier orden de cosas de que se trate, es siempre uno. Considera luego que la redención se ha verificado por una mediación entre Dios y los hombres y que, como toda mediación, tiende *per se* a lograr la unidad, por lo cual debe ser, congruamente, una. Además se fija en la analogía del cuerpo místico, deduciendo de ella que la cabeza de la Iglesia es solamente una.

Por ésto concluye que no es posible admitir la doctrina del adversario:

«Videlicet quod aliqua persona pura creatura fuerit Dei Filio matrimonialiter coniuncta, quae cum eo tanquam unum principium concurrat humanae redemptionis. Licet ergo Virgo sanctissima sponsa fuerit Dei altissimi et mater, non tamen unum principium primum cum Christo dicenda est fuisse redemptionis nostrae, sed ipsa et nos redempti sumus redemptione facta per unum salvatorem omnium» (P. 2, c. 15, f. 25 r). Este párrafo es un resumen de la teoría del autor: Sólo existe un género de redención, la extractiva de la culpa, de la cual participa María al igual que nosotros, en calidad receptora y no de causa eficiente.

Recordemos que Segovia partía, para probar la inmaculada, del hecho de que la Virgen, por la corredención, quedó constituída primer principio

35. Torquemada representó contra Segovia la posición de los maculistas en el concilio de Basilea. Compuso para tal fin la obra que aquí citamos: *Tractatus de veritate conceptionis beatissimae Virginis, pro facienda relatione coram Patribus Concilii Basileensi, anno Dmni. 1437, mense iulio.* Romae, 1547. Acerca de sus teorías sobre el débito y la redención puede verse nuestro artículo citado en la nota 14. Para su vida y obras cf. AMERI, *o. c.*, p. 20 ss.

asociado a Cristo, de la vida espiritual de toda la humanidad. Veamos cómo la niega Torquemada:

Amén de afirmar que en el tiempo de su concepción María no era madre de nadie, ni de Dios, ni de los hombres, y que los antiguos patriarcas no tuvieron fe en ella como en su mediadora, e incluso que ella misma ignoraba llegaría a ser madre de Dios (P. 2, c. 16, f. 25 v), rechaza firmemente la corredención a lo largo de las refutaciones parciales a que va sometiendo los atributos de esposa, principio de gracia, madre de gracia, madre espiritual de Adán, medianera, nueva Eva, restauradora, etc. Nosotros dispondremos orgánicamente tales argumentos, para mayor facilidad de comprensión:

Se advierte, preliminarmente, que la redención consiste en un tránsito del estado de pecado al de gracia, cuyo autor es Cristo; como causa eficiente en cuanto Verbo y como meritoria en cuanto hombre, al satisfacer por nuestros pecados o culpas y merecernos la gracia santificante (P. 2, c. 16, f. 26 v).

Sea, pues, el primer argumento:

A) María no es primer principio de gracia:

Es de suma evidencia que la Virgen no pudo ser causa eficiente de la gracia, por ser ello de exclusiva competencia divina. Pero tampoco puede serlo meritoria, al menos de condigno:

—A María no se le puede adjudicar la calidad de primer principio de nuestra generación, a causa de haber sido ella regenerada por su Hijo. Si el antecedente es de fe, la consecuencia es necesaria, porque resulta ininteligible que alguien pueda ser al mismo tiempo principio activo y pasivo de la misma operación: «natura enim non admittit nec intellectum capit quod principium generationis per ipsam generationem veniat generandum» (P. 2, c. 17, f. 26 v). Es decir, María no puede ser principio de su propia vida espiritual, ni cooperar activamente a la acción principiatoria.

—María no es cabeza de la Iglesia de Cristo, sino miembro. Es vivificada por Cristo y vive de su espíritu; luego, manifiestamente, no puede ser principio primero de vida espiritual, «quoniam primum agens in quolibet genere ita est influens, quod non est recipiens in genere illo» (P. 2, c. 20, f. 29 r).

—María no pudo merecer de condigno la gracia para todo el género humano.

Esto es algo, según Torquemada, que supera la potencia de una pura criatura: «supergreditur naturam purae creaturae. Et ideo... solius Christi actio, quae fuit Dei et hominis, efficientiam habuit virtutis infinitae super totam naturam humani generis» (id.). Se comprende perfectamente tal afirmación dentro de la teoría tomista sobre la satisfacción. Sólo Cristo

tuvo gracia capital y por eso solamente El pudo merecer de condigno por los demás (cf. I-II, q. 114, a. 6). De El dimanan, como de raíz, todos los méritos de los santos y de la Virgen, la eficacia y virtud de los sacramentos, etc. La Virgen fué salvada del pecado y vivificada por los méritos de Cristo.

—No se puede conceder en manera alguna que María sea primer principio de vida espiritual porque ello implica negar que la acción de Cristo sea suficiente por sí sola para redimir al género humano, lo cual es manifiestamente erróneo. Explica Torquemada que la unidad de principio puede entenderse de varias formas: substancial, como en el caso de la Santísima Trinidad; personal, como en la unión hipostática; de virtud, común, como entre el Padre y el Hijo en orden a la espiración activa; de operación total, de manera que ninguno de los dos principios se basta a sí mismo, como en el caso del matrimonio en orden a la generación. Esta última especie de unidad es la que pudiera aplicarse al caso, mas ya vimos ser enteramente rechazable.

Colocado en tal posición no es extraño que ante el argumento de Segovia: La Virgen fué medianera, luego no necesitó reconciliación, reaccione duramente Torquemada: «quod autem aliqua persona in genere hominum sit mediatrix humani generis, ita quod non fuerit per Christum reconcilianda, aut no habuerit Christum mediatorem, sed ipsa mediatrix fuerit ad reconciliandum universum genus humanum (salvo semper universalis ecclesiae iudicio) apparet quod sit alienum a fide catholica» (P. 2, c. 22, f. 30 r). Claro está que aquí se confunden los términos y se desfigura la posición del contrario, pues jamás afirmó Segovia que la Virgen no necesitara de mediación, aun cuando negara la necesidad de reconciliación.

B) Tampoco es María primer principio subordinado de la gracia:

Podría pensarse por lo anterior que la argumentación de Torquemada se ve falta de valor, por cuanto Segovia ha enseñado una mediación subordinada, secundaria, dependiente en todo de Cristo, con lo cual salvaba la distancia existente entre Cristo y María, sin romper por ello la unidad de principio.

Pero no es así; recoge exactamente la posición el adversario:

«Ad istam rationem respondetur quod per beatam Virginem esse omnia refecta et restituta ita quod sine ea nihil sit refectum potest dupliciter intelligi. Uno modo ut praetenditur ex adverso, quod ly *per* dicat in hac parte habitudinem causae secundae... ita quod Deus dicatur redimire sive reficere mundum sic per beatam Virginem ut ipsa cum Christo dicatur simul concurrere in meritoria operatione qua humanum genus refectum et reparatum est... Ita quod nos solus Christus dicatur redemptor et reparator mundi, sed tiam beata Virgo» (P. 2, c. 23, f. 31 r).

Insiste en su negativa. Tampoco se puede admitir esta manera de pensar. Cristo es único salvador del género humano y la Virgen no pertenece activamente a la obra de la redención, sino pasivamente, como los demás miembros de la Iglesia. De forma que esa manera de pensar («salvo meliori iudicio et maxime universalis ecclesiae») no puede conjugarse con la pureza de la fe católica. Y ello por estas razones:

—La doctrina de la Escritura que en Gal. 3, 20; I Tim. 2, 5; Act. 4, 12, etc., enseña la estricta unidad del mediador.

—Porque si Dios redimió al mundo por la Virgen, en calidad ésta de causa segunda, resultaría que toda la eficacia de la redención se hubiera llevado a cabo por medio de la Virgen, ya que toda causa segunda es término medio entre la primera y el efecto, de forma que la virtud de aquélla pasa a éste por la causa segunda. Y esto parece inadmisible, porque se atribuiría a la Virgen algo propio de la humanidad de Cristo, la cual solamente es instrumento conjunto de la divinidad.

—Porque tal atribución derogaría la gloria de Cristo como redentor universal, pues de ello se seguiría necesariamente que no fué redentor de María. Si la cooperación de María es tal que sin ella no se llevó a cabo la redención, resulta o bien que ella no fué redimida —y entonces tenemos el propósito— o que ella se redimió a sí misma, lo cual es abiertamente imposible.

—Porque la redención se logró mediante una satisfacción condigna y ésto, como ya hemos dicho, no puede concederse a María.

—Porque la redención se verificó en la pasión y muerte de Cristo y la Virgen no podeció ni murió por nosotros.

—«Quoniam non est verisimile quod si beata Virgo unum principium refectionis et reparationis humani generis fuisset cum Christo, quod Spiritus Sanctus, doctor completissimus necessariorum ad fidem, rem hanc ad sacramentum redemptionis nostrae tam de vicino pertinentem, tacuisset in sacra scriptura».

—Porque la Iglesia sería ingrata de no haber ya recordado con una fiesta litúrgica especial el martirio de la Virgen al pie de la cruz en cuanto constituyó el precio de nuestra redención (P. 2, c. 23, f. 31 v-32 r) [36].

Tampoco sirven al intento dos argumentos de Segovia: la comparación de la Iglesia y el principio de recirculación. En cuanto al primero, niega Torquemada que la Iglesia mereciera de condigno la salvación de alguno; lo admite de congruo, mas le parece que ello sirve muy poco al propósito de Segovia, conforme veremos.

Y en lo que respecta a la nueva Eva advierte que hay una real con-

36. Así puede titular Torquemada el c. 24 de la 2.ª parte: «Non est secundum fidem catholicam asserendum beatam Virginem fuisse cum filio unum principium humanae redemptionis» (f. 32 v).

veniencia de que la medicina de nuestros pecados nazca de una mujer, porque éstos arrancaron de la mujer, pero esto no quiere decir que la obra redentora venga completada por la mujer. Además, no se ha de apurar demasiado el paralelismo entre la cooperación de nuestros primeros padres al pecado y el de Cristo y María a la redención: El acto de pecar no excedía las facultades de Adán y Eva. El de redimir sobrepasa las fuerzas de María, por la ya repetida razón de carecer sus acciones de la dignidad infinita necesaria para la satisfacción (P. 2, c. 24, f. 32 v-33 v).

Y entonces ¿cómo se explica el uso de la Iglesia, Padres, etc., de atribuir a la Virgen las cualidades de redentora, madre de gracia, restauradora del linaje humano? Torquemada es lo que llamaríamos hay un minimista. Todos esos calificativos, para él, no quieren decir sino que la Virgen dió a luz a Cristo, mediador universal, suyo y nuestro, y con él nos dió cuanto nos era necesario para la vida espiritual. También se le aplican, porque formando parte de la Iglesia, como miembro, ruega por nosotros ante Jesús y nos reconcilia con El, cooperando así, por amor y en cierta manera, a nuestro renacer espiritual. Finalmente porque intercede por nosotros para que se nos conceda la gracia. Lo que de ninguna manera se puede decir es que hayan de entenderse como si María obtuviera de condigno la gracia o satisfaciese por el género humano. Lo más que se puede conceder es que la Virgen obtenga para muchos la gracia congruente (P. 2, c. 19, f. 27 v-8 r; c. 21, f. 29 r; c. 22, f. 30 r; c. 25, f. 33 v-4 r etc.).

El valor del argumento.

Ya vemos que toda la preocupación de Torquemada se centra en alejar de María el mérito de condigno. El ser madre espiritual de los hombres de la manera que él concede, no dice repugnancia en el ser concebida en pecado (P. 2, c. 19, f. 28 v; c. 24, f. 32 v). Pero sí, el merecer la gracia de condigno.

«Repugnat autem eo modo quo Christus dicitur Pater filiorum Dei in originali fuisse conceptum» (P. 2, c. 19, f. 28 v). Y más adelante:

«Verum licet hoc genere mediandi beatissima Virgo mediatrix sit, et prima primitate dignitatis, et singularis cuiusdam praerogativae super omnes alios sanctos, quibus aliquo modo competit mediatoris officium, aut intercedendo precibus, aut aliquo sacramentali ministerio saluti hominum cooperando; nihilominus non tamen sequitur propter hoc in originali peccato concepta non fuerit. Alia autem ratio est de Christo, qui unus et verus, et perfectus mediator Dei fuit et hominum universaliter. Taliter autem mediatori repugnat indiguisse quandoque reconciliante: non autem aliis aliquam rationem mediatoris participantibus» (P. 2, c. 22, f. 30 v).

La razón se halla latente en todo cuanto vamos diciendo: nadie puede

ser mediador de sí mismo, pues nadie puede encontrarse en pecado y en gracia al mismo tiempo.

Observaciones:

Considerando atentamente la labor crítica de Torquemada podemos observar que se basa en dos pilares que son: la imposibilidad de que una criatura redima de condigno y la negación de la redención preservativa.

Si se admite un solo género de redención, resulta evidentemente imposible ser redimida y corredentora al mismo tiempo, pues implica ello una contradicción *in terminis*. Pero si admitimos la redención preservativa el problema se desvanece, ya que se afirman del sujeto dos cosas distintas no contradictorias. Cuando se dice que la Virgen es redimida y corredentora al mismo tiempo, no se quiere decir que estuvo en pecado y ayudó a extraer de él a sí misma y a los demás, sino que por los méritos de Cristo recibió una gracia que la preservó del pecado y la llevó a cooperar con El en la obra de extraer del pecado a los demás.

Distinguiendo entre redención preservativa y extractiva no hay problema. Téngase en cuenta que, dada la posición intelectual de Torquemada, si éste admitiera la redención preservativa y la posibilidad de merecer de condigno por parte de pura criatura, no tendría otro remedio que admitir la conclusión de Segovia: que la Virgen fué necesariamente santa en su concepción.

OBSERVACIONES Y CONCLUSION DE LA PRIMERA PARTE

En primer lugar vamos a proporcionar al lector una síntesis positiva de la aportación que cada uno de nuestros dos autores hace al esclarecimiento del tema que nos ocupa.

Comencemos por Torquemada:

El argumento de la redención vale para probar la inmaculada concepción de Cristo. Suponiendo que toda gracia concedida a los hombres es redentora y que la inicial es de redención extractiva, que Cristo es redentor únicamente extractivo, se concluye que Cristo es cabeza del género humano porque lo redime extractivamente de la culpa. Es miembro del Cristo solamente el redimido por él. Sólo Cristo puede redimir de condigno.—Luego Cristo fué necesariamente concebido sin pecado: porque no pudo redimirse a sí mismo; porque no se puede ser cabeza y miembro al mismo tiempo—, porque la condignidad del mérito supone necesariamente la gracia inicial, dado que Cristo es redentor en el primer instante de su ser. María, en cambio, no es cabeza de la Iglesia —es miembro como nosotros—, no coopera activamente al sacrificio redentor —no puede me-

recer de condigno—, no es principio de vida espiritual para el género humano. Luego su concepción es en pecado: por haber sido redimida extractivamente; por ser miembro; por merecer solamente de congruo, lo cual no implica necesariamente la gracia; por no ser redentora en su concepción.

Veamos Segovia:

Como presupuesto básico, admite la existencia de dos redenciones: la preservativa, concesión de la gracia inicial a un sujeto apto para pecar, y la extractiva, concesión de gracia que borra la culpa contraída actualmente.

María es redentora por tomar parte activa en el sacrificio de Cristo y merecernos la gracia justificante. Es, con su Hijo, principio primero y universal de la redención extractiva (madre, esposa, *con-caput*). Redime de condigno, al menos imperfecto, consecuentemente a su plenitud de gracia y a la ordenación divina.—Luego no pudo contraer pecado; porque no puede redimirse a sí misma —porque no puede ser hija y madre al mismo tiempo (simple miembro y concabeza)—, porque la condignidad supone la gracia necesariamente. María es redentora desde el primer instante de su ser. Y como María es necesariamente santa, no pudo tener necesidad de ser pecadora, luego no fué incluída en la ley de la contracción.

María es redimida porque recibe la gracia inicial —que la constituye en corredentora— de la cruz de Cristo y porque esta gracia la preserva del pecado, dada la posibilidad o aptitud de contraer que se encontraba en ella en virtud de su descendencia natural de Adán. Ello no es obstáculo a que sea corredentora, porque no se trata de términos contradictorios, y porque María coopera al sacrificio de Cristo solamente en cuanto éste se ordena a extraer a los hombres del pecado.

María es miembro de Cristo en sentido análogo al nuestro: en el de que todas sus gracias se derivan de la cruz. Es redimida en cuanto que la gracia la preserva de la culpa. María es, más bien, *con-caput,* esposa, corredentora, por cuanto coopera a la redención extractiva; es madre de gracia justificante.

Claro que si hemos empleado el término *con-caput* ha sido para destacar más el pensamiento de Segovia, pero la expresión no es deseable, porque puede prestarse al equívoco de pensar que la Virgen no depende para nada de su Hijo, lo cual es falso. No depende de él como redentor extractivo, es decir, la pasión de Cristo aprovecha a María solamente bajo sus aspectos de mérito, preservación y sacrificio impetratorio, pero no bajo los de satisfacción, rescate y sacrificio expiatorio [37]. María, en cambio, coopera formalmente y a su manera, a la pasión en cuanto va ordenada a la salvación de los hombres por modo de sacrificio, rescate, mérito y sa-

---

37. Cf. nuestro artículo: *La redención preservativa de María,* en «Ephemerides Mariologicae», 4 (1954), 243-67.

tisfacción. Precisamente por ésto Cristo merece el calificativo de padre y María el de Madre; Cristo, cabeza, María, concabeza. Pero así como no llamamos padre a Cristo con el fin de evitar equívocos con la primera persona de la Santísima Trinidad, así tampoco llamamos a María concabeza para que nadie le atribuya total independencia de Cristo. La verdad es que, fuera de corredentora, no tenemos un calificativo apropiado para designarla, pues el de cuello solamente expresa, dentro de la metáfora del cuerpo místico, la actividad de dispensadora de todas las gracias, pero no la cooperación a la redención objetiva.

Si queremos ahora demandarnos qué es lo que representan de aportación positiva a la mariología, tanto la doctrina de Segovia cuanto la crítica de Torquemada, hemos de formularnos dos preguntas de importancia capital, referentes a las relaciones de la corredención con la inmaculada y con el débito.

¿El hecho de la corredención implica la inmaculada cuando es de condigno solamente o también cuando es de congruo? Vimos que Segovia se refiere de hecho a una cierta condignidad y que es en el plano de la condignidad donde únicamente Torquemada concede valor al argumento: no sólo porque la unión hipostática es lo único que puede dar el valor necesario a los actos redentivos, sino, principalmente, por la oposición que media entre redención activa y pasiva.

Si consideramos la cuestión con un criterio independiente y centrado precisamente en este punto, parece ser clara la razón de Torquemada, puesto que el mérito de congruo no supone necesariamente la gracia santificante en la persona que merece. El pecador no puede merecer de condigno su justificación, pero sí de congruo ayudado por la gracia actual.

Por tanto, si con muchos teólogos queremos admitir en la Virgen un mérito de condigno, las premisas teológicas de donde parte Torquemada nos llevan a admitir una concepción necesariamente inmaculada.

Alguno podría objetar que la argumentación de Segovia no desemboca en una necesidad y no convence. Parece basarse en que la Virgen fué corredentora de condigno en el primer instante de la animación y en acto segundo, es decir, en ejercicio; así como Cristo, cuyo primer acto racional tuvo ya valor redentivo (aun cuando no lograra eficacia sino a través de la pasión). Pero esto se apoya en un fundamento discutible: que María tuviese uso de razón en el primer instante de su ser, y así no resulta una razón apodíctica. Y no podrá decirse, cual parece hacer Segovia y hemos visto anteriormente, que la dignidad de corredentora a que la Virgen fué destinada, se le concedió en dicho primer instante, porque tal concesión no requiere en el individuo que la recibe un acto consciente racional de aceptación y de cualquier otra clase: así no tendría valor la objeción; pero esto tampoco convence, pues la exigencia de la gracia va entrañada en el ejercicio de merecer condignamente, y no en la destinación o título de

ello; esto solamente puede entrañar, como también parece decir Segovia, una conveniencia.

Aún dado que concedamos esta argumentación, no es bastante a derrocar el nexo establecido por Segovia entre corredención, al menos tal como él la entiende, e inmaculada, porque la corredención se entiende en el sentido de ser la Virgen, con Cristo *unum et primum principium redemptionis extractivae* y esto es absolutamente incompatible con la contracción del pecado, porque si tal se diera, María hubiera necesitado ser extractivamente redimida y entonces no sería ella primer principio de esta redención.

Y ya nos podemos enfrentar con la segunda pregunta.

Segovia había llegado a la conclusión de una corredentora necesariamente inmaculada y de ello deducía la exención de la ley, de la necesidad de contraer del débito. Nosotros nos preguntamos: ¿Es cierto que el hecho de la corredención —condigna, se entiende— implica la carencia de débito?

Es necesario matizar la respuesta, estableciendo algunas distinciones indispensables. Será afirmativa o negativa según sea el concepto que se tenga del débito.

Si explicamos físicamente la naturaleza del pecado y la necesidad de contraer, por vía de infección de la carne, entonces no. Entonces lo que ocurre es que Dios habrá de purificar la carne o infundir en el primer instante una gracia que impida físicamente la contracción. La corredentora llevará consigo a la inmaculada, pero no podrá impedir que en la carne resida esta fuerza necesitante de la contracción y así no impedirá la existencia del débito. Este será más o menos próximo, más o menos lejano, según se explique la inmaculada por infusión de la gracia, o por purificación del feto antes de la animación, o de la concepción activa, etc.

Si rechazamos la raíz de estas aplicaciones y abrazamos la teoría de la contracción por una ley, hemos de afirmar que tampoco el argumento demuestra dentro de los presupuestos de Segovia. Nótese que consideramos, con Segovia, al argumento en cuanto independiente de la predestinación. Ya dijimos que si bien enseña la de María como intrínsecamente perteneciente al orden de la encarnación, anterior e independiente de la previsión del pecado, en ninguna parte dice que los méritos de la pasión (y de la corredentora) alcanzaran la gracia primera de Adán inocente. Esto se introduce en la escolástica después de Suárez y al amparo de la ciencia media [38]. Así, pues, decimos que no prueba el intento. No es lo mismo probar que María debiera ser necesariamente santa en el momento de su concepción, que probar su exclusión de la ley. Mas el que no pruebe

38. Cf. nuestro artículo cit.: *La redención de María y los méritos de Cristo*, p. 207 s y 224 s.

es una inconsecuencia de Segovia. Este admite, siguiendo a Mayronis, la posibilidad de que la Virgen fuera dispensada de la ley por privilegio: incluída primero en su ámbito y preservada de incurrir en sus efectos por una previa dispensa. Si se explica la contracción por una ley positiva, esto no puede ser admitido, ya que en Dios no existen decretos formalmente universales, ya que no existen ideas confusas; supondría una contradicción en Dios: un decreto afirmando el pecado en el momento de la animación de María y otro negándolo [39].

Ahora bien, si no podemos admitir privilegios estrictos en Dios, no cabe duda que dentro de una teoría legalista como la presente, la exención del pecado solamente puede explicarse por la exención del ámbito de la ley. Lo mismo que si desechamos las leyes positivas y explicamos la contracción solamente por la concesión condicionada de la gracia en Adán, en cuyo caso la exención del pecado trae consigo forzosamente la no concesión de la gracia en Adán, según hemos demostrado en otro lugar [40]. En este supuesto, la corredención, al incluir necesariamente la exención del pecado, incluiría con el mismo rigor la del débito.

Pero si admitimos posibilidad de privilegios —aunque sea por falta de lógica— resulta que una corredentora necesariamente inmaculada es compatible con el débito, pues basta que Dios dispense de la ley, concediendo la gracia inicial.—Todavía se podría probar la exención del débito por el camino de la predestinación, que examinaremos en la segunda parte, pero ello ofrece serios inconvenientes, que referiremos también.

PARTE II

Antes de comenzar esta segunda parte, debe notarse que la Universidad de Salamanca apenas si vuelve a ofrecernos nada, luego de Segovia y Torquemada, que contribuya a resolvernos la cuestión, a pesar de que el problema del débito alborotó a los teólogos españoles a partir de 1615.

Quizá sea ello debido a que la negación del débito encontró pocos partidarios entre los salmantinos y sí bastantes impugnadores: Báñez, Córdoba, Ovando, etc.

Era la Universidad complutense foco de todas estas ideas y los salmantinos que las abrazan son fieles tributarios de las directrices marcadas por Alcalá.

Si consideramos estos trabajos de investigación positiva, no cual me-

---

39. Cf. TIRSO GONZÁLEZ DE SANTALLA, *Selectarum disputationum ex universa theologia scholastica* (Salmanticae, 1680), p. 65-70. SALAZAR, *Pro immaculata Deiparae Virginis conceptione defensio* (Compluti, 1618), p. 16-9.
40. Cf. el artículo citado en la nota 37, p. 259 ss.

ros alardes eruditos, sino en función del provecho que pueden prestar en orden a resolver los problemas que se nos plantean hoy, resulta indiferente estudiar unos u otros, con tal de que sean representantes típicos de aquellas corrientes doctrinales, que nos interese investigar. Por eso los salmantinos pueden servirnos para continuar provechosamente nuestro estudio.

Los teólogos que vamos a considerar, escriben de propósito sobre el débito y representan un complemento a la obra de Segovia. En la crítica de éste señalamos que el mal planteo de la cuestión y sus teorías sobre el pecado, le impidieron elaborar una solución coherente y satisfactoria. Apuntamos dos posibles caminos abiertos: bien la afirmación de la maternidad espiritual de María sobre Adán inocente, bien la de que una predestinación a la corredención independizara a la Virgen de las leyes generales del pecado. Precisamente encontramos estas dos teorías en nuestros autores, centradas en el tema de la predestinación. Con ello queda completo el estudio de nuestro tema.

No alcanzó a nuestros autores la influencia directa de Segovia, pero sí muchas de las ideas que fundamentaron su sistema; por eso se les puede llamar continuadores suyos dentro de un sentido ideológico, más bien que histórico. En lo que no representan ningún adelanto es en la explicación de la corredención.

Vamos a fijarnos en dos teólogos: Velázquez y Nieremberg.

Se plantean el problema dentro del cuadro de unos presupuestos —los que interesan a nuestro propósito— comunes: Transmisión del pecado por vía legal, implicada en la dependencia de Adán como cabeza moral del género humano. Admiten que la redención preservativa no supone débito alguno, que niegan en María. Explican la inmunidad del débito y del pecado por exclusión de la ley, o mejor, por la independencia de la capitalidad de Adán: María no recibió la gracia en Adán [41].

Y todo esto se explica por la predestinación.

La dirección teológica negadora del débito, que arranca de Catarino, se apoyó siempre en el hecho de que la Virgen por ser medianera y haber sido destinada a reparar el género humano, ocupaba en el orden de la predestinación un lugar parejo a Cristo, por lo cual —sosteniendo dichos autores las doctrinas escotistas sobre ésta—, resultaba independiente de Adán en orden a la recepción de la justicia original.

41. Cf. las principales síntesis doctrinales conocidas, en nuestro trabajo: *La redención y el débito de María, siglos XVII y XVIII*, en «Verdad y Vida», 12 (1954), 1-48, 313-38, 445-80. Sobre el débito en Velázquez, cf. DELGADO, *Exención del débito según los mariólogos españoles de 1600 a 1650*, en «Ephemerides Mariologicae», 1 (1951), 501-26, donde solamente se estudia a Velázquez, Prudencio y Saavedra. Sobre Nieremberg, SORS, *Das debitum der erbsünde in der Gottesgebärerin bei I. E. Nieremberg S. I.* Romae, 1948.

Pero nunca estudian la naturaleza de la corredención, ni sus relaciones con el débito, cual hizo Segovia. Arguyen siempre de pasada [42].

Es interesante notar que los autores salmantinos que afirman el débito —entendido con poca diferencia de matiz en el sentido que acabamos de referir— suelen negar una corredención verdadera.

Por ejemplo, los Salmanticenses, que al negar la redención preservativa no pueden comprender consecuentemente cómo la Virgen pueda ser redimida y corredentora al mismo tiempo [43].—Suárez, en cambio, admite la corredención, pero de congruo (como hacen nuestros teólogos, quienes le copian en este punto) y no como concausa principal meritoria de la gracia. (In III, d. 23, s s. I). Y al mismo tiempo defiende el débito.

Estos dos ejemplos apoyan implícitamente la también implícita tesis de Torquemada: La corredención sólo es admisible si se admite la redención preservativa y no conduce a la negación del débito, sino cuando es de condigno. Aunque en ninguno de los dos se propone la cuestión, es cierto que no deja de ser chocante la coincidencia.

Pasemos ahora a examinar la doctrina de nuestros autores:

JUAN ANTONIO VELAZQUEZ

Insertamos aquí a este autor por ser el representante, dentro de la escuela salmantina, de una dirección doctrinal que explica la exención del débito por la predestinación, partiendo de presupuestos tomistas. Su fundador es el profesor complutense Fernando de Salazar y cuenta con muy pocos seguidores. Velázquez se abraza a las doctrinas salazarianas: La encarnación fué decretada luego de previsto el pecado. María fué creada y predestinada para ser corredentora y, en consecuencia, el decreto de su creación es posterior a la previsión del pecado; por eso cuando Dios promulgó la ley de contracción, no pudo incluir a la Virgen en ella, pues no se había determinado aún absolutamente su existencia. De aquí que la Virgen careciera de débito [44].

El autor suscribe estas doctrinas y las finaliza así:

«Iam vero ex his omnibus quae in hac adnotatione meditati sumus,

---

42. Véase una relación de autores que prueban la exención del pecado por la corredención en CAROL, *De corredemptione b. v. Mariae* (Vaticano, 1950), p. 188 ss.

43. Dice el Salmanticense que el que los Padres llamasen a la Virgen medianera o corredentora no es obstáculo para que fuera redimida extractivamente del débito (que se identifica con el pecado realmente cometido en Adán): «non ideo loquuntur quia senserint non fuisse per Christum redemptam et reconciliatam, aut quia ipsa suo merito operata sit redemptionem, unus enim solus est redemptor et reconciliator Deus et homo Christus Iesus, sed quia per eam datus est omnibus ipse Deus et homo, reconciliator et redemptor» (*Cursus theologicus*, VIII, d. 15, n. 164. Parisiis, 1877); cf. «Verdad y Vida», 12 (1954), 313 ss.

44. SALAZAR, *o. c.*, p. 106-7. Véase nuestro art. cit.: *La redención de María y los méritos de Cristo.*

itidem constat Deiparam non modo ab originali peccato, sed etiam ab eius debito expertam undequaque fuisse... Nimirum cum debitum istud sit necessitas contrahendi peccatum originale vi generationis ex Adamo... inde Beatissimam Virginem, tam ab originali peccato quam ab hoc debito contrahendi illud immunem facimus, quod ipsius existentia non fuerit decreta ex concatenata causarum serie ab Adam, cum, nisi peccatum intervenisset, Virgo non fuisset producta, ac proinde minime fuerit comprehensa in pacto illud cum Adamo, quod ante peccatum initum fuit: cum ii tantum peccato et eius debito subditi atque obnoxii fuerint, de quorum futura per Adamum existentia iam tunc latum fuerat decretum» [45].

En esta teoría no se trata de una oposición real existente entre la corredención y el débito, sino de que la corredención, fin de la existencia y ser de María, exige una predestinación independiente de Adán, opuesta precisamente a la capitalidad moral de Adán.

JUAN EUSEBIO NIEREMBERG

Nieremberg pertenece plenamente al círculo intelectual de Alcalá. Incluso desarrolla en esta Universidad parte de su actividad teológica. No obstante, sus doctrinas, según veremos, encuentran un claro arraigo en Salamanca. Nos presenta una síntesis bastante acabada de todo cuanto había de aprovechable para la cuestión en otros autores salmantinos y puede decirse que nadie llega más allá que él en la teología de la época, incluso en la teología posterior, al menos de una manera explícita.

En sus teorías sobre la corredención, es manifiesta su dependencia de Suárez y Saavedra [46], aun cuando les supere ampliamente. Son éstas:

---

45. *Dissertationes et adnotationes de Maria immaculate concepta*. Lugduni, 1653, p. 58 b. Véanse sus doctrinas en DELGADO, *l. c.*, p. 514-8.

Urrutigoyti se apropió también la doctrina de Salazar de que la Virgen fué predestinada a la existencia por los méritos que dimanan de la pasión de Cristo, para afirmar la exención de todo débito, incluso el remoto (*Certamen scholasticum expositivum... continens quae de instanti conceptionis possunt controverti* [Lugduni, 1660], p. 68 b-9 a, 88, 75).

46. Es interesante la posición del autor de *Sacra Deipara*. En primer lugar admite el hecho de la corredención, pero con idéntica modalidad que Suárez, a quien copia: María no es causa eficiente de la gracia, por ser ello exclusivo de Dios; ni tampoco moral principal —por modo de redención y mérito— cosa exclusiva de Cristo. Así influye la gracia en nosotros siendo madre de la causa de nuestra redención; mereciendo de congruo la encarnación; impetrando eficazmente —gracias a su unión íntima con Cristo— para nosotros la gracia excitante y adyuvante (*Sacra Deipara*, v. 1, d. 14. Lugduni, 1655, p. 161); consintiendo a la inmolación de su Hijo en la cruz y ofreciendo por nosotros sus propios dolores (id., v. 1, d. 19, p. 404). De aquí no quiere se deduzca podamos llamar a la Virgen cabeza de la Iglesia, sino madre. Para ser cabeza, es necesario el influir la gracia por sí misma, sin ayuda de nadie, de manera suficiente, y esto no se encuentra en María, que es pura criatura y no se halla unida hipostáticamente al Verbo. Sin embargo, la influencia de María se extiende al mismo Adán inocente, quien recibió de ella la gracia y la gloria. Por consiguiente, si María es madre

María es corredentora (y Nieremberg emplea el vocablo explícito) por ser madre del redentor;

porque aceptó libremente tal maternidad y con este acto libre cooperó a la salvación de los hombres;

porque «seipsam pro nobis obtulit morti, simul et Filium suum prout docet Arnaldus Carnotensis... Ratio igitur eximia, qua suaderi potest B. Virginem esse veluti corredemptricem humani generis petitur ex verbis Arnoldi, quia scilicet, seipsam pro humani generis salute morti ac cruci, ardentissimo desiderio ac voto addivit» [47];

por ser abogada universal e interceder por los pecados de los hombres ante Dios [48].

Todavía no ha superado Nieremberg la posición de Segovia; pero lo hace, precisamente añadiendo a su doctrina un factor que indicábamos faltaba en la del segoviense: el hecho de que la maternidad espiritual, que brota de la corredención, con respecto a todos los hombres, alcanza también a nuestros primeros padres. María fué predestinada corredentora en ei primero de los decretos de Dios, como diremos enseguida. Copia el autor este interesante párrafo de Saavedra —sin citarlo—:

«Virgo beata carnem et sanguinem dedit Filio Dei, in cruce animam suam et Filii vitam obtulit Patri pro generis humani salute, cooperabatur suo modo ad propitiandum Deo et in salutem ardebat humanam. Cur ergo ex illa actione Eva (comer y dar a comer la manzana) mater moralis hominum et causa meritoria mortis illorum, Maria vero sanctissima, si non meritorium principium (hoc etenim Christi Domini proprium) saltem mater moralis et mysticum principium non fuerit Adamo?»

Y sigue copiando a continuación:

«Sed inferat nullus ex hac morali maternitate Mariam sanctissimam esse caput Ecclesiae, solum enim mater purissima Filii capitis fuit administra: ad veram enim rationem capitis Ecclesiae requiritur quod persona quae est caput ex se et a se sine alterius ope aut adiutorio influat gra-

de Adán en cuanto al influjo de la gracia, no puede ser su hija y, no habiendo recibido en él la gracia, mal pudo contraer el débito (id., p. 402-4).

Saavedra sostiene que Cristo mereció con su pasión la gracia a los ángeles y Adán inocente (id., p. 389-90); que la redención sólo implica necesariamente una posibilidad de contraer en el sujeto a quien se aplican los méritos de la pasión, con cuyos presupuestos es evidente que salva el escollo en que se estrellaba el argumento parejo de Segovia, ya que entonces el ser cabeza moral de Adán implica necesariamente la inmaculada concepción, por lo menos en el sentido de la imposibilidad de contraer el pecado original, por ser éste consecuencia de la donación de la justicia hecha a nuestro primer padre. Esto siempre que nos movamos dentro de la teoría de la contracción legal del pecado, en la que también se mueve Saavedra.

47. *De concordia debiti peccati negati in Deipara cum gratia redemptionis*. p. 1, (*Opera parthenica* [Lugduni, 1659], p. 450-1). ARNOLDUS CARNOTENSIS, *De septem verbis Domini in cruce*: ML 189, 1694; cf. CAROL, o. c., p. 156.

48. *Exceptiones concilii Tridentini pro omnimoda Deiparae puritate*, c. 2 (id., página 107 a).

tiam et dona supernaturalia in homines, quod non habuit nec potuit habere Virgo sanctissima, quae est creatura, et non unita unione hypostatica Personae Divinae» [49]. Por eso es mejor llamarla cuello del cuerpo místico que no cabeza [50].

En estas doctrinas se nos descubre que Nieremberg está lejos de atribuir a la Virgen una verdadera corredención, pues le niega ser causa meritoria de la gracia. La razón de ello se encuentra en las teorías tomistas sobre la satisfacción condigna; la vieja posición de Torquemada.

Pero nuestro teólogo no es como Torquemada, e infiere de la corredención que nos ha descrito la exención tanto del pecado cuanto del débito.

Por lo que respecta al pecado lo expresa en las siguientes palabras:

«Si Virgo non fuisset immunis a peccato originali, non verificaretur illam demersisse mortem, cum prius ipsa in primo instante peccati diluvio absorta accerbissimam subiret» [51].

En cuanto al débito lo impugna en una triple argumentación, basada en los principios teóricos que más arriba expusimos:

a) por la predestinación: Los escotistas habían enseñado la inmunidad del débito por la predestinación antecedente a la previsión del pecado. Se les objetó que por este camino la Virgen no resultaba formalmente redimida.—Salazar y Velázquez lo explicaron por una predestinación consecuente, pero se les hizo la misma objeción. Nieremberg opta por una vía distinta, siguiendo a otros muchos jesuítas y apoyándose en la ciencia media.

Esta le permite establecer un primer decreto sobre Cristo redentor, gracias a la previsión condicionada del pecado que dicha ciencia proporciona. Así la Virgen recibe la gracia independientemente de Adán y con anterioridad a la ley de la contracción, precisamente por los méritos de la pasión, de donde resulta redimida y sin débito alguno [52]. Esta paridad de predestinación con Cristo es debida a su ser de corredentora.

b) por la corredención considerada en su esencia: Sabemos que para San Pablo la ausencia en Cristo del pecado se debe a su cualidad de reden-

---

49. *De concordia*, p. 452 a. Cf. SAAVEDRA, *o. c.*, v. 2, d. 19, a. 6, p. 404.

50. *De concordia*, p. 453 b.

51. *Exceptiones*, c. 6, p. 109 b; cf. id., c. 2. p. 107 a.

52. *De concordia*, p. 448-9. Dice Nieremberg que la elección de María a la maternidad fué «ut esset medium redemptionis humanae et cooperatrix atque corredemptrix cum Christo. primario, solum efficaci et unico sufficiente redemptore» (p. 437). «Quare decreta redemptione per filium Dei decernenda quoque erat adiutrix et corredemptrix illius. Cum autem praevisa fuerit redemptio ante praevisum absolute peccatum Adami, nequaquam potuit Virgo laedi a praevaricatione illius, cum praeventa fuerit per consortium praedestinati antea redemptoris» (p. 449). Nieremberg expone claramente el papel que desempeña la ciencia media en su teoría.

tor; de aquí que lo mismo pueda decirse de María, la corredentora, ya que tal cualidad la coloca fuera de las leyes de la culpa [53].

c) por los efectos de la corredención: María es, por ella, madre moral de Adán. Si Adán recibió la primera gracia de María, mal pudo ésta quedar comprendida bajo su capitalidad [54].

Acerca del valor de estos argumentos hemos de tratar enseguida. El primero se basa en el tercero, porque los diversos sistemas de decretos solamente son —si es que se mantienen en la realidad que les compete— una lógica versión de prioridades ontológicas.—El segundo, únicamente podría fundamentar un argumento de conveniencia, del que parece no salirse Nieremberg. Su valor se extiende solamente a probar la exención del pecado y no la del débito.—El tercero es el único que puede resultar verdaderamente eficaz.

Finalmente formula nuestro autor la coordinación entre redimida y corredentora que indicamos al referirnos a Segovia:

«Quod autem gratia, per quam redempta fuit beata Virgo et praeservata non solum a peccato, sed a debito, exigeret et supponeret satisfactionem sanguinis Christi pro peccatis, iam ex dictis potest constare, cum eo fine fuisset B. Virgo redempta per praeservationem etiam a debito, ut esset medium et instrumentum redemptionis generis humani mortui per peccatum, ut digna redemptoris mater» [55].

ADVERTENCIAS Y CONCLUSION DE LA SEGUNDA PARTE

Sin disputa es Nieremberg el más interesante de nuestros autores, pues Velázquez solo toca nuestro tema de una manera indirecta. Nierem-

53. Cf. la nota anterior, cuya cita continúa diciendo que la predestinación de Cristo como redentor es título suficiente, excluídos todos los demás, «ut debitum peccati contrahendi liber evaderet, cuius rei ratio efficax est, quippe universorum redemptor oportebat ut ipsius peccati turpi captivitate ac servitute non teneretur: talis enim decebat ut esset pontifex sanctus, impollutus, excelsior coelis. Atqui beata Virgo extitit cum Christo corredemptrix. Ergo procul etiam a peccato et debito peccati eius» (p. 449).

54. *De concordia*, p. 452. Las teorías de Nieremberg no solamente tienen precedentes salmantinos en Saavedra, sino en muchos otros autores que no se apoyan precisamente en la ciencia media. Así CARTAGENA, *Homiliae catholicae de sacris arcanis Deiparae Mariae et Iosephi*, lib. 1, hom. 2 (París, 1618), II, col. 8 y 16; LUIS DE MIRANDA *Tractado de la Purissima y Inmaculada Concepción* (Salamanca, 1621), p. 87-8. Ambos prueban la exención del pecado (argumento necesario según Cartagena y sólo de conveniencia según Miranda) por la corredención y por la predestinación a la corredención. En Cartagena parece queda también excluído el débito, aun cuando no consta de la mente del autor acerca de este punto, pero Miranda la admite, de forma que se limita a la exclusión del pecado.

Es muy interesante notar que LARDITO (*Cur Deus homo. In III, q. 1-26.* Salmanticae, 1699), dependiendo estrechamente de Suárez y Godoy, enseña que Cristo mereció a Adán y Eva la justicia original y precisamente por los méritos de la pasión, pero en su virtualidad meritoria y no satisfactoria.

Lo mismo ocurrió con los ángeles (ID., *De Incarnatione*, t. 9, d. 10-11, p. 403 ss.).

55. *De concordia*, p. 438 a.

berg representa un progreso sobre Segovia en el sentido de que estructura el argumento de la maternidad corredentora de Adán inocente, que indicábamos necesario para que las teorías de Segovia alcanzaran plena eficacía.

Sin embargo, si reflexionamos bien sobre ello, veremos que la estructuración dada por Nieremberg al argumento de la maternidad espiritual sobre Adán, se desvía de la línea trazada por Segovia y se sale del marco de nuestro problema. En Segovia se trataba de una maternidad que arrancaba del hecho de haber redimido la Virgen del pecado a nuestro primer padre. Aquí se trata de que le alcanzó la primera gracia en virtud de sus méritos corredentivos. Esto podría llamarse quizá redención preservativa en sentido lato, completamente diferente de como se afirma de la Virgen, en el mismo en que muchos autores hablan de que los ángeles fueron redimidos, Segovia entre ellos; o también que la gracia de Adán fué gracia de redención en sentido amplio, pero —y ésto es muy importante— nunca que la Virgen redimiera a Adán extractivamente del pecado. La importancia notada se deriva de que la corredención tiene formalmente por objeto extraer del pecado: La Virgen está asociada a Cristo, no en la obra de preservarse a sí misma del pecado (única redención preservativa del original que se conoce), sino en la de extraer del mismo a los demás.

La aplicación de los méritos corredentores de María hechos a Adán para concederle la gracia inicial, podrá llamarse como se quiera, pero no redención, ni siquiera preservativa, como tampoco llamamos redención a la exaltación y glorificación propias que mereció Cristo con su pasión. La redención siempre debe decir una referencia al pecado, de lo contrario, no designaremos con esta palabra una liberación del pecado original (extractiva si del pecado contraído, preservativa del futuro posible o necesario), sino cosa distinta.

Y como la predestinación implica esta realidad de cosas, resulta que también el argumento tomado de ella nos muestra una falsa oposición entre la corredentora y el débito. Quizá en este argumento se vea mejor lo que vamos diciendo. La oposición se da entre la persona que es corredentora y el débito, mas no precisamente en cuanto tal corredentora. Dios mediante, alguna vez volveremos a tratar con más detenimiento este problema de la predestinación; por ahora nos basta insistir que todo sistema de decretos que no sea una fiel expresión de las relaciones ontológicas de las cosas, en sus prioridades e interdependencias, es un juego inútil de palabras.

CONCLUSION GENERAL

A través de lo que hemos venido diciendo, podemos llegar a cierta conclusión de interés para la mariología.

El argumento de la corredención aplicado a la concepción inmaculada se basa en estos dos principios fundamentales, sin los cuales juntos carece de validez:

—La Virgen es primer principio, subordinado a Cristo, de la redención extractiva. Esto quiere decir que ella no fué extractivamente redimida (aunque sí de un modo más noble, preservativamente) y que corredimió extractivamente a los demás.

—La Virgen es corredentora de condigno. Lo cual significa que su ser de corredentora exige necesariamente la gracia, no se puede ejercer sin la gracia.

Consecuentemente, podremos afirmar que si fué tal corredentora no pudo contraer el pecado. Y como el débito —entendido como real y verdadera necesidad de contraer— no viene exigido por la naturaleza misma de la redención preservativa y, por otra parte, es algo incompatible con la inmaculada dentro de una recta teoría sobre la esencia y transmisión del pecado original (cf. art. cit. en nota 37), resulta que demostrar la concepción de María inmaculada es demostrarla sin débito.

Alguien podrá preguntarse si todas estas cosas llegan a ser algo más que nonada, pues se fundamentan en presupuestos discutibles y, de hecho, bastante discutidos, precisamente las nociones y realidades de corredención y débito.

Creemos, no obstante, que ello se irá abriendo paso, lentamente, en la teología y que esta prueba de carácter necesario de la inmaculada contribuirá a la elaboración de una mariología donde las gracias y carismas de la Virgen se ofrezcan en una síntesis capaz de satisfacer, por su armonía, todas las exigencias del saber científico teológico.